

تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها

عند نصر الدين الطوسي
دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد العقائد

الكاتب
عباس سليمان

مدرس الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٤



0164053

Bibliotheca Alexandrina

دار المعرفة الجامعية
١. ش. بورسعيد - الإسكندرية
٢٨٢.١٦٢

تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها

عند نصير الدين الطوسي
دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد العقائد

الدكتور
عباس سليمان
مدرس الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٤

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش. سوتير - الإسكندرية
٤٨٣ - ١٦٣ : ٤

الإهداء :

إلى علم الفلسفة الشامخ

وشيوخ الإسلاميات ..

أستاذي الدكتور

محمد علي أبو ريان

عباس سليمان

مقدمة

لاشك أن موضوع أية دراسة علمية، إنما تقدر أهميته بحسب ما يتطلبه المناخ الثقافى والعلمى السائد، وبقدروما يتعلق بمجال الدراسات الأكاديمية وجدتها وأصالتها. وهذا البحث ترجع أهميته فى مجال الأبحاث المعاصرة الخاصة بالتراث الفكرى الإسلامى إلى أن معظم أبحاث الإسلاميين إنما تنصب على فلسفة الفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد، بحيث تقررت مواقف الباحثين بدون تفرد أحدهم. وكذلك فى مجال علم الكلام، وجدنا أن الأبحاث تقررت عن «الذات والوجود» و «الصفات وعلاقتها بالذات»، فى بحوث كثيرة. ولكن لوحظ أن آياً من هذه المؤلفات لم يعط القدر الكافى من الاهتمام بمبدأ تطور علم الكلام إلى أن أصبح فلسفة خاصة؛ وعلى هذا فقد آلينا على أنفسنا تناول هذه النقطة فى بحثنا هذا تحت عنوان «علم الكلام الفلسفى».

ويتبين من هذا البحث كيفية تطور علم الكلام إلى أن التحم بالفلسفة إلى حد كبير، بحيث تبلورت المباحث الكلامية وأصبحت تشكل فلسفة ذات سمة خاصة، ولا سيما فى الجانب الطبيعى والإلهى. ولهذا كان علينا فى هذا البحث أن نتبع علم الكلام عند نصير الدين الطوسى، وأن نبين الأفكار الكلامية عنده؛ سواء ما كان منها خاضعاً لتأثير المعتزلة، أو ما تطور منها فأصبح ينضج بالفكر الفلسفى. على أن معظم الأبحاث حول المعتزلة إنما كانت تدور فى مذهب أهل السنة بالمعنى العام، أى فى مقابل حركات التشيع.

والحقيقة التى نراها، أن هذا اللون الجديد من الفكر الفلسفى يعد إلى حد ما من بين الموضوعات البكر فى الفكر الفلسفى الإسلامى إلى عصرنا هذا؛ ذلك لأنه يرتبط بحقبة تاريخية يخشى كثير من الباحثين الانزلاق إلى متاهاتها الوعرة والتى تتطلب بذل الكثير من الجهد والبحث، لأنها تتعلق بالأصول المتعددة لعلم الكلام، التى هى عماد «علم الكلام الفلسفى».

ومهما قيل عن مدى استناد «علم الكلام الفلسفى» إلى الفلسفة فى أصولها البحتة، فإن هذا الأمر يحتاج منا إلى نقد وتمحيص كبيرين، بالإضافة إلى التعرض للكثير من التساؤلات والردود؛ سنحاول فى هذا البحث أن نعرض لها - بقدر الاستطاعة - مابينين الأصول المتعددة لعلم الكلام الفلسفى عند نصير الدين الطوسى، وكيف أن هذا العلم يختلف فى مساره عن الفكر الكلامى فيما قبل منتصف القرن الخامس الهجرى.

والله أسأل التوفيق والسداد،،،

الإسكندرية فى ١٩٩٣/٩/١

دكتور عباس محمد حسن سليمان.

الفصل الأول

الفلسفة ودورها المنمجد في تطور علم الكلام
الإسلامي

يشير كثير من الباحثين إلى أن موقف أهل السنة وعلماء الفقه من المنطق الأرسطى، كان موقفاً يتسم بالملت والعداء الشديدين. فبينما كانت الثقة تجاه العلوم اليونانية الأخرى تبدو فى العناية بالتحذير منها فحسب، ظهر الكفاح ضد المنطق فى صورة معارضة عنيفة جداً، فالإعتراف بطرق البرهان الأرسططاليسية عدّ خطراً على صحة العقيدة، لأن المنطق يهددها تهديداً كبيراً. وعن هذا رأى عبر الشعور العام لدى غير المثقفين فى هذا العبارة التى جرت مجرى المثل : «من تمنطق فقد تزندق» (١).

ولقد كان علم الكلام يستخدم الأساليب الاستدلالية التى تناسب المشكلات المطروحة، كما كان يطور من تلك الأساليب بحسب تطور المشكلات. وقد كان الاستدلال النقلي أول الأساليب التى استعملت فى علم الكلام حيث يتخذ من نصوص القرآن والحديث شواهد على الآراء الدينية فى الحوار الدائر بين الفرق الإسلامية، تأصيلاً لهذه الآراء فى أصول الدين بطريق التأويل، أو رداً للشواهد المخالفة لها بطريق النقد لما هو ضعيف منها أو منحول. وقد ظل هذا الاستدلال النقلي مواكباً لعلم الكلام طيلة مسيرته فى الحوار الداخلى بين المسلمين.

أولا - المنهج الإسلامى :

لقد كان «المنطق الإسلامى» هو المنهج الذى شيد بواسطته علماء الإسلام مختلف العلوم الإسلامية، وعلى رأسها النحو والفقه والكلام؛ كما أن الأساس المنهجى المنطقى الذى قامت عليه هذه العلوم الإسلامية - النحو والفقه والكلام - هو «القياس» باصطلاح النحاة والأصوليين أو «الاستدلال

(١) جولد تسيهر : موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل، (ضمن كتاب : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، للدكتور : عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار العلم، بيروت. الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م). ص : ١٤٧.

بالشاهد على الغائب»^(١) باصطلاح المتكلمين. «وهو قياس إنسانى معروفى إذ لا يعرف الإنسان مالا يعرف إلا قياساً على ما يعرف، ولا يتصور اللامرئى إلا قياساً على المرئى، وبالتالي قياس «ذات الله» على ذات الإنسان، و«صفات الله» على صفات الإنسان، و«أفعال الله» على أفعال الإنسان؛ ويقوم هذا القياس على إثبات عله مشتركة بين الغائب والشاهد حتى يمكن القياس عليها»^(٢).

وهكذا تنحصر مشروعية هذا القياس فى البحث عن قيمة ثالثة تكون جسراً بين الشاهد والغائب حتى يتسنى للباحث الانتقال من الأول إلى الثانى، أى تمديد حكم الشاهد إلى الغائب. هذا الجسر هو ما يسميه النحاة والأصوليين، بـ «العلة»^(٣) ويسميه المتكلمون بـ «الدليل»، وهو يناظر الحد الأوسط فى القياس الأرسطى^(٤).

إذن، فالمنطق الإسلامى (أى طريقة النحاة والفقهاء والمتكلمين) لا

(١) يشير القاضى عبد الجبار إلى الاهتمام البالغ الذى كان يوليه المعتزلة لهذا النوع من الاستدلال، ويقول إنهم فيه كتباً كثيرة مؤكداً «أن الذى كان يجرى فى الكتب إنما هو الاستدلال بالشاهد على الغائب وذلك من وجهين : «الإشتراك فى الدلالة (أى قياس الشبه عند النحاة والأصوليين) والإشتراك فى العلة (وهى نفس العلة عند النحاة والأصوليين)».

(أنظر : القاضى عبد الجبار : المحفظ بالتكليف، تحقيق : عمر السيد عزمى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥ م. ص : ١٦٥ - ١٦٧.

(٢) د. حسن حنفى : من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدهولى، المجلد الأول، (المقدمات النظرية)، ص : ٣٧٤.

(٣) العلة عند النحاة والأصوليين : - كما يقول د. على شلق : - «ذات موجبة لصفة أو لحكم، وشرطها أن لا يتقدم ما أوجبه وجوداً بل رتبة وشرط الذى أوجبه أن لا يختلف عنها».

(د. على شلق : العقل الفلسفى فى الإسلام، (الفرق والأحكام)، دار المدى للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥ م. ص ٤٦٢).

(٤) د. محمد عابد الجابرى : المدرسة الفلسفية فى المغرب والأندلس، (ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته فى الغرب الإسلامى)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت. ص : ١٠٦.

يهدف إلى البحث عن النتيجة، كما هو الشأن في القياس الأرسطي، بل كان هدفه البحث عن الحد الأوسط، ذلك لأن النتيجة معطاة سلفاً، وهي الحكم الشرعي الوارد في القرآن أو السنة بالنسبة للفقهاء، والنص القرآني بالنسبة للمتكلمين، والنص اللغوي - بما فيه القرآن - بالنسبة للنحاة.

وهنا لابد من الإشارة إلى أنه إذا كانت مشروعية هذا الاستدلال - الاستدلال بالشاهد على الغائب - واحدة بالنسبة للنحو والفقه والكلام، فإن الأساس الذي يبنى عليه هذا الغائب - واحدة بالنسبة للنحو والفقه والكلام، فإن الأساس الذي يبنى عليه هذا الاستدلال هنا يختلف عن الأساس الذي يبنى عليه هناك. إن قياس الغائب على الشاهد، هو - باعتباره قياس الجزء على الجزء أو قياس الكل على البعض - استقراء ناقص، والاستقراء لا يصبح منهجاً علمياً في البحث إلا إذا تمكن الباحث من تأسيسه أو تبريره. هذا ما يقوله المناطقة المعاصرون، وهذا أيضاً ما تنبه إليه علماء الإسلام من قبل.

لقد أسس النحاة هذا النوع من الاستدلال الاستقرائي على مبدأ تواضعوا عليه، وهو أن كلام العرب مبني على قانون واحد مطرد هو «خفة النطق على اللسان»، كما بنى الأصوليون قياسهم على قاعدة أصولية عامة هي أن الحكم الشرعي مبني كله على «جلب المصلحة ودفع المفسدة»^(١).

إن اتفاق النحاة على أساس يبررون به استقراءاتهم، والتزام الأصوليين مبدأ «المصلحة» أساساً لاستنباطاتهم واجتهاداتهم جعل كلا الفريقين يتجنب - نسبياً - السقوط في الخلافات التي لاحصر لها، والتي يوقع فيها عادة قياس الجزء على الجزء، أي الغائب على الشاهد، وهذا فعلاً ما وقع فيه المتكلمون. ويمكن القول، إن عدم تمكن علماء الكلام من الاتفاق على مبدأ واحد يؤسسون عليه طريقتهم المفضلة في البحث والمناقشة، طريقة «الاستدلال

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

بالشاهد على الغائب، جعل كل واحد منهم ينطلق من تضمين الشاهد ما يخول له قياس الغائب عليه.

ولكن عندما ظهرت مشكلات أهل الأديان والمذاهب فى القرن الثانى نشأ لدى المتكلمين الأسلوب العقلى فى الإحتجاج، ذلك أن هذه المشكلات كان أهلها من النصارى والمجوس متمرسين بالفلسفة اليونانية و منطقها الصورى، فاستخدموا هذه الفلسفة للاحتجاج لنصرة معتقداتهم ونقد العقيدة الإسلامية، ولذلك بادر المعتزلة باستعمال الحجة العقلية فى مقابلة هذه المشكلات، وأصبح هذا الأسلوب هو الأسلوب الغالب على علم الكلام.

ولقد كان الأسلوب العقلى عند المعتزلة مبكراً قبل أن يصل إليهم منطق أرسطو، بل كان علم الكلام حركة طبيعية فى تجاوز النص الدينى إلى المعنى العقلى، لاسيما وأن النص بطبيعته يركز على العقل ويقوم عليه. فالعقل كما ظهر فيما بعد هو أساس النقل^(١).

وكان من الطبيعى بعد انفتاح المسلمين على ثقافات جديدة ولاسيما على الفلسفة اليونانية ومنطقها، أن يكون لهذا الانفتاح أثره الكبير فى تطوير علم الكلام^(٢). فاستخدم المسلمون فى مناظراتهم المنطق الصورى^(٣)، وجعلوه فى كثير من الأحيان أداة لتفكيرهم؛ ومن ثم وجدنا المنطق الأرسطى يتغلغل فى معظم العلوم اللغوية والدينية^(٤).

(١) د. حسن حنفى : التراث والتجديد، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٢م. ص ١٣٢.

(٢) فيكتور شلحت اليسوعى : النزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤م. ص : ٢١.

وقارن : د. محمد صالح محمد : أصالة علم الكلام، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧م. ص : ١٦٨.

(٣) وقد أعتمد المعتزلة على المنطق للدفاع عن مسألة الصفات. (أنظر : ألبير نصرى نادر : أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٨م. ص : ٥٢).

(٤) د. حامد طاهر: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٥م. ص : ٣٧.

ويرى الدكتور أبو ريان : «أن علم أصول الفقه وعلم الكلام قد استفادا كثيراً من المنطق اليونانى . وقد ظهرت هذه النزعة المنطقية فى النحو والكلام فى مدرسة البصرة^(١)، وهى أولى المدن الإسلامية التى ظهرت فيها بوادر التفكير الحر فى العالم الإسلامى» ؛ وبعد الجاحظ^(٢) من أكثر المتأثرين بالمنطق اليونانى^(٣) .

ويمكن القول، إن علم الكلام تأثر بالفلسفة والمنطق تأثراً قوياً فيما بعد؛ فالتكلمون المعتزلة أخذوا من كتب الفلاسفة آراءهم - كما سبق أن ذكرنا -، حين فسرت أيام المأمون، فخلطوا مناهجها بمناهج علم الكلام^(٤) . وقد ظلت هذه الصلة صفة لعلم الكلام يعالج من خلالها المشاكل الاجتماعية والثقافية فى المجتمع، ويحقق فى ذلك نتائج هامة فى المحافظة على الروح الدينية للحياة الإسلامية، حتى أنه لولا علم الكلام لكان مصير العقيدة الإسلامية عرضة لانحرافات جمة نظراً لشدة الهجوم والتعريض الذى وجهه إليها أصحاب الأديان الأخرى، ولا سيما اليهودية والمسيحية . وقد عثرنا بالفعل على كتب كتبها السريان المسيحيون وضعت على طريقة السؤال والجواب، ويقول المؤلف فيها مثلاً : إذا سئلك المسلم عن الثالوث، فقل له ما معنى الإسراء والمعراج .

(١) سبق أهل البصرة إلى الانتفاع بالمنطق لم يكن محض اتفاق، لأن تأثير المذاهب الفلسفية ظهر فى البصرة قبل ظهورها فى غيرها، وكان بين نواة البصرة كثير من الشيعة والمعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكى تؤثر فى مذاهبهم الكلامية . (دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة : د. أبو ريده، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٤ م. ص ٤٤) .

(٢) انظر فى تأثر الجاحظ بمنطق أرسطو ما يلى :

- فيكتور شلحت اليسوعى : النزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ، ص : ١٠ .

- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص : ٤٥ .

(٣) د. أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠ . ص : ١١٢ .

(٤) أنظر : دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص : ٢٤٥ . وانظر أيضاً : د. أبو الوفا التفتازانى : دراسات فى الفلسفة الإسلامية، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٥٧ م. ص : ١٥ .

وهكذا، كان المسيحيون عند ظهور الإسلام يرتبون هجومهم على الدين الجديد في صورة حوار بينهم وبين شخص يفترضونه من المسلمين. ويبدو أن هذا النسق من الكتابات الحوارية، كان موجوداً في الإسكندرية في العالم القديم لدى علماء الكلام المسيحي، من أمثال : كليمنت وأورجين. ولقد تصدى هؤلاء المدافعون من الدين المسيحي بالرد بعنف على أنصار الأديان المعاصرة لهم، مثل اليهودية والزرادشتية ... إلخ.

ثانياً - المنهج الفلسفي في الإسلام :

نريد بالمنهج الفلسفي، النهج أو المنحى الذي يعتمد المتكلمون في بحثهم عن الحقيقة، ولا خلاف في أن المنهج هو القياس الصوري الذي اعتمده أرسطو واضح المنطق. وكما هو معروف، فقد سمي هذا المنطق بالمنطق الصوري لأنه يهتم بصورة التفكير وهيئته^(١).

ويعد الفارابي^(٢) «المؤسس الحقيقي للمنهج الفلسفي في الإسلام»^(٣)، فهو «أول من حمل المنطق اليوناني تاماً منظماً إلى العالم الإسلامي، حتى سمي المنطقي والمعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول»^(٤).

(١) محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الإسلامية، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م. ص : ١٥.

(٢) وعن أهمية الفارابي في المنطق، أنظر :

- د. جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان (الكندي والفارابي)، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م. ص : ٩١-٩٨.

وأما عن مؤلفاته المنطقية، فأنظر :

- د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين : مؤلفات الفارابي، وزارة الإعلام العراقية، بغداد، ١٩٧٥م. ص : ٤٦١-٤٦٧.

(٣) د. جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان، ص : ٩٨.

(٤) عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٣م. ص : ٣٥٣.

فالمنطق عند الفارابي يعد «قانوناً للتعبير. بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم»^(١).

يقول ديلاس أوليري : «إن خطورة الفارابي تبدو في اعتباره معلماً للمنطق، وكثير مما كتبه لم يكن أكثر من إعادة عرض للخطوط العامة للمنطق أرسطو، ومن عرض لمبادئه»^(٢).

وعن أهمية منطق الفارابي يشير ما يرهوف إلى نص لابن ميمون حث فيه صديقه صمويل ابن طيون على قراءة كتب الفارابي، بقوله : «وعلى العموم فإنني أنصح لك بالأطلاع على المنطق إلا كتب الحكيم أبي نصر الفارابي؛ لأن كل ما كتبه وخصوصاً كتاب مبادئ الموجودات، أدق من الدقيق»^(٣).

وفي كلمة واحدة يمكننا أن نقرر مع ماكس مايرهوف، أن فضل الفارابي ينحصر في تأثير علم الكلام بمنطق أرسطو تأثيراً أكبر^(٤)، من تأثير الكندي والمعتزلة فيما قبل الفارابي^(٥).

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص : ١٥٨.

(٢) ديلاس أوليري : الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة : د. تمام حسان، مراجعة : د. محمد مصطفى حلمي، المؤسسة المصرية العامة، ص : ١٥٨.

(٣) مايرهوف : من الإسكندرية إلى بغداد، (ضمن كتاب : التراث اليوناني) ص : ٨٠.

(٤) كان من الطبيعي بعد ترجمة أرسطو واكتشاف رائته الأولى «المنطق»، أن اتجه تراثنا الفلسفي نحو المنطق الصوري الخالص حتى يمكن إحتواء منطق أرسطو وتمثله ووضعها في إطار العقل الخالص. وقد ساعد على ذلك أيضاً التوحيد، الذي يدفع الذهن نحو المجرد ويوجهه نحو التعالي المستمر. وقد دفعت مخاطر التجسيم والتشبيه في الديانات القديمة العقل الإسلامي نحو الصوري أكثر فأكثر حماية له، وتثبيتاً للتوحيد الناشئ في قلوب المسلمين.

(د. حسن حنفي : دراسات إسلامية، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م. ص : ١٠٠، (١٠١).

(٥) مايرهوف : من الإسكندرية إلى بغداد، ص : ٧٨، ٧٩.

أضف إلى ذلك، أن المسائل الطبيعية التي أصبحت جزءاً من علم الكلام لم ينشأ البحث فيها إلا حينما انتشرت الفلسفة اليونانية في المحيط الثقافي الإسلامي من قبل الفلاسفة الإسلاميين، بخاصة الفارابي، فحينئذ أصبح علماء الكلام يبحثون المسائل الطبيعية لاستخدامها مقدمات في إثبات العقيدة رداً على المقولات الفلسفية اليونانية المخالفة للعقيدة الإسلامية^(١).

ويمكن القول، بأن تأثير الفارابي في العالم الإسلامي، إمتد إلى معاصريه من الفلاسفة وبعد عصره إلى زمان ابن سينا (ت ٤٥٨ هـ = ١٠٣٧ م). ليعم تأثير هذا الأخير مناهج البحث الفلسفي فيما بعد. فقد كانت فلسفة ابن سينا في جملتها إمتداداً لفلسفة الفارابي وخروجاً عنها في الوقت نفسه؛ هي إمتداد لها لكونها تبني هيكلها العام، وهي خروج عنها لأنها تتجه بذلك الهيكل غير الوجهة التي وضعه فيها الفارابي، وذلك بالتركيز على جوانب منه والذهاب بها إلى أقصى مدى.

وقد كان ابن سينا غزير العلم، واسع المعرفة، كتب الشفاء والإشارات والقانون؛ وكون مدرسة اتصل سندها من القرن الخامس إلى القرن السابع الهجري، بدءاً ببهمنيار بن المرزيان (٤١٨ هـ)، وإنتهاءً بنصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) الذي يعد من أكبر أتباع ابن سينا المتأخرين.

وبعد ابن سينا الفيلسوف الأول الذي أعطى علم الكلام المنهج الفلسفي، حيث حوت كتاباته نفس القضايا التي شغلت المتكلمين منذ نشأة

(١) والواقع أن علم الكلام بتأثير الفلسفة اليونانية وانتشار مقولاتها في العالم الإسلامي، استطاع أن يطور من منهجه فأدخل في دائرة اهتمامه المسائل الفلسفية والطبيعية مثل : قضايا العلة والمعلول، والجوهر والعرض، والجوهر الفرد، وأمثالها؛ واستخدمها مقدمات في الاستدلال على العقيدة الإسلامية ورد الشبه الواردة عليها، وأصبح ذلك سنة ماضية في هذا العلم منذ أبي الهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ).

علم الكلام^(١). كما عرف ابن سينا كيف يتأخى مع المدارس الكلامية، سنية كانت أو شيعية. فالطريق الذى يسلكه ابن سينا فى إثبات المبدأ الأول - على سبيل المثال - هو طريق المتكلمين؛ وقوله دائماً وسط بين المشائين والمتكلمين^(٢).

والواقع أن الجوينى تأثراً بابن سينا وأخذ بطريقة منطقية للإستدلال على وجود الله معتمدة على فكرتين هما : الوجوب والإمكان، بدل الطريقة الطبيعية، وهى القول بالقدم والحدوث، التى أخذ بها المتكلمون المعتزلة والأشاعرة من قبله^(٣). كما رفض الجوينى تحت تأثير الفلسفة مبدأ الباقلانى (بطلان الدليل يؤدى ببطلان المدلول)، ذلك المبدأ الذى قيد المتكلمين من الإستفادة من الفلسفة. وقد أكد الجوينى بأن (بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول). ومن ثم أفسح المجال للآراء الفلسفية التى أنتشرت فى عهده على

(١) انظر فى هذا ما يلى :

- د. حمودة غرابية : ابن سينا بين الدين والفلسفة (من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية)، القاهرة الحديثة للطباعة، ١٩٧٢م. ص : ٨١ - ١٦٩.

- د. محمد عابد الجابرى : السينوية فصولها وأصولها (ضمن دراسات مغربية، مهداة إلى المفكر المغربى محمد عزيز الحبابى)، المركز الثقافى العربى للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٧م. ص : ١١٢ - ١٤٩.

- Arberry, A.J. : Avicenna on theology, London, 1951. P: 25-76.

(٢) انظر فى هذا :

- د. عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، هامش : ص ٢٨٥.

- د. محمد عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م. ص : ٢١٦، ٢١٧.

- د. أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، ص : ٤٠٤.

(٣) د. عمار طالبى : آراء أبى بكر بن العربى الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ج ١، ص : ١٦٣.

أيدى ابن سينا وتلاميذه، ومهد بذلك لطريقة المتأخرين التى خلطت بين علم الكلام والفلسفة^(١).

والنتيجة التى نخلص إليها هنا، أن المنهج الأصولى لا يصبح هو المنهج الذى ينتهجه علماء الكلام، بل تدخل الفلسفة بمنهجها لتعطى علم الكلام «المنهج الفلسفى». وهذا يعنى «أن علم الكلام أصبح أكثر تسامحاً مع مدخل الفلسفة وأكثر تقبلاً له. وفوق ذلك، لأن المنطق الجديد المستخدم فى علم الكلام هو نفسه منطق أرسطو الذى درسه ودافع عنه هؤلاء الفلاسفة - أمثال الفارابى وابن سينا -، كما كانت هناك أرضية مشتركة ظاهرة للمناقشة بين الفلسفة وعلم الكلام، وقبول علم الكلام للأفكار الطبيعية والميتافيزيقية للفلاسفة»^(٢).

ومن ثمة، تكونت طريقة المتكلمين المتأخرين، الذى انتبهوا إلى مافى المنهج الأصولى من ضعف وشطط^(٣)، فلجأوا ابتداءً من أواسط القرن الخامس الهجرى إلى الاستعانة بالمنطق الأرسطى^(٤)، بحيث يعد أواسط القرن الخامس

(١) د. بيومى مذكور : فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣ م. ج ٢، ص ٥٢. وانظر : شاخت وبوزورث : تراث الإسلام، (القسم الثانى - العدد ١١، ١٩٧٨ م)، ص : ٢٢١.

(2) Mahdi, Muhsin : Ibn Khaldun's philosophy of History, London, 1957. P: 33.

(٣) وذلك لأن الله فى عرف المتكلمين يتفرد وحده بالذات والصفات والأفعال، فكيف تكون المشاركة بين الغائب - وهو الله - والشاهد - وهو الإنسان -، وبذلك يستحيل هذا الاستدلال، وإلا وقع التكلم فى الشرك. (انظر : د. حسن حنفى : من العقيدة إلى الثورة، ج ١، ص ٣٧٤).

(٤) ليس المنطق فى طريقة المتقدمين إلا منطقاً قديماً جاء خاصة من الأصول الفقهاء التى يعتمد عليها الفقه فى سياقه، ولم يظهر فيه القياس الأرسطى. أما فى طريقة المتأخرين فهو هذا القياس الذى يرجع استخدامه. (جورج شحاته قنواى : فلسفة الفكر الدينى، ترجمة : د. صبحى الصالح، د. فريد جبر، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٧ م. ص ١٢٩).

من تاريخ الفكر الإسلامى فاصلاً بين عهدين دقيقين - عهد لم يلجأ المسلمون فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية - وعهد بدأ فيه المسلمون عملية المزج هذه، وخاصة فى نطاق المنطق^(١).

ويكاد يجمع علماء المسلمين على أن هذه الحركة الأخيرة قام بها الغزالي (٥٠٥هـ)؛ إلا أننا نعد ابن حزم (٤٥٦هـ)، أول من أدخل المنطق إلى علوم المسلمين وليس الغزالي.

ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) :

يعد ابن حزم أول من أدخل المنطق إلى علوم المسلمين^(٢)، حيث يرى «أن فائدة المنطق أمر لا يرتاب فيه منصف، لأنها فائدة غير واقفة عند حدود الإطلاع والرياضة الذهنية، بل تتدخل فى سائر العلوم، كعلم الديانة، والمقالات، والأهواء، وعلم النحو واللغة والجبر، والطب، والهندسة. وما كان بهذا الشكل فإنه حقيق أن يطلب وأن تكتب فيه الكتب، وتقرب فيه الحقائق الصعبة^(٣)».

وقد كان لهجوم عامة المسلمين على المنطق والفلسفة أثر فى نفس ابن حزم وهو يطلب العلم فى قرطبة، وأولئك هم الذين عناهم ابن حزم، بقوله : «ولقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا، وقبل تمكن قوانا فى المعارف، وأول مداخلتنا صنوفاً من ذوى الآراء المختلفة، كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين انتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود

(١) د. النشار : مناهج البحث ...، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٥م. ص : ١٧١. وانظر :

د. حسام الألوسى : دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٠م. ص : ٥٩.

(٢) انظر : جولد تسيهر : موقف أهل السنة، ص : ١٥١.

(٣) ابن حزم الأندلسى : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق : د. إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، ص : هـ.

المنطق منافية للشريعة»^(١).

والحق، أن المنطق في حد ذاته لا يمس العقيدة وتفاصيلها، حيث إن العبادات لا تخضع لأحكام التبرير العقلي لأنها من المسلمات في الدين، فلا تدخل تحت طرائق البرهان المنطقي ومن ثم كانت حاجة المتكلمين إلى اعتماد هذا العلم - أعني المنطق - واعتباره (فرض كفاية) ... على أن المهم هنا هو ملاحظة أن الصورة العقلية أكثر ظهوراً في هذا العلم من الصورة النقلية، على الرغم من خضوع حدود الطرفين لتطور منهجي مستمر من خلال حاجات العصر وثقافته^(٢).

ويمكن القول بوجه عام، إن لدراسة المنطق في نظر ابن حزم قيمة خاصة، فتراه يقول :

«ليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه ﷺ، وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة. وجملة ذلك في فهم الأشياء التي نص الله تعالى ورسوله ﷺ، وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام وما يخرج عنها من المسميات، وانتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك، والألفاظ التي تختلف عبارتها وتتفق معانيها. وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر، فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي ﷺ، ولم يجزله أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاجها النتائج التي يقوم بها

(١) ابن حزم : التقريب لحد المنطق، ص : ١١٥، ١١٦.

(٢) انظر : د. جعفر آل ياسين : المدخل إلى الفكر الفلسفي، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م، ص : ٨٤. وانظر أيضا : د. أبو الوفا التفتازاني : دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص : ١٤.

البرهان وتصديق أبدأ، أو يميزها من المقدمات التي تصدق مرة
وتكذب أخرى، ولا ينبغي أن يعتبر بها^(١).

يعنى هذا، أن ابن حزم قد منح المنطق الصورى دوراً مهماً فى بناء العلوم
الإسلامية، مخالفاً بذلك الاتجاه العام لدى المسلمين فى موقفهم العدائى من
المنطق؛ وبمقتضى هذا الموقف يتسرب المنطق إلى علم الكلام الإسلامى.

الغزالى (ت ٥٠٥هـ) :

تميز الطابع العام الإسلامى فى بدايات القرن الخامس للهجرة بتجاه المنطق
الأرسطى، بنفور شديد منه ومقت بالغ له. وذلك بتأثير الفقهاء السابقين
الذين ينفرون من كل ما اتصل بالفلسفة من علوم، مهما كان أمر هذا
الاتصال ... «فكانوا ينفرون من علوم كالحساب والمنطق نفوراً طبيعياً، لا لشيء
إلا لأنهما من علوم الفلاسفة الملحدتين، مع أنها لا تتعرض للمذاهب
الدينية^(٢)» من قريب أو بعيد.

وكان الغزالى من بين رجال الدين الذين لم يكرهوا دراسة المنطق فى حد
ذاته. إلا أن موقف رجال الدين تجاه المنطق جعله يأخذ عليهم هذا النفور
والمقت لعلوم الأرائل ومعارضتها، ويعدّه خطأ منهم بالقدر الذى هم به
محتاجون فى علومهم الخاصة إلى المنطق^(٣).

ويمكن القول : إن لدراسة المنطق عند الغزالى قيمة خاصة فى فهم
المباحث الدينية، حيث حاول الغزالى فى كل ما كتبه عن المنطق أن يظهر

(١) ابن حزم : التقريب لحد المنطق، ص : ٩، ١٠. وانظر : جولد تسيهر : موقف أهل السنة، ص :
١٥٢. وقارن : د. سليمان داود : نظرية القياس الأصولى، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٨٤ م.
ص : ٢٨٣.

(٢) جولد تسيهر : موقف أهل السنة، ص : ١٢٦.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة. وانظر : د. أبو الوفا التفتازانى : دراسات فى الفلسفة الإسلامية،
ص : ١٤.

تطبيقه منهجياً على هذه المباحث سواء كانت فقهية أو كلامية. ومن ثم فإن الغزالي «يؤكد أن من أهداف المنطق تهذيب طرق الاستدلال، ويحتاج إليه الباحث في مباحثه العقلية؛ لأن الأفكار تفسد إن لم تركز عليه»^(١).

يقول ابن تيمية : «إنما كثر استعمالها في زمن أبي حامد، فإنه أدخل مقدمة في المنطق اليوناني في أول كتابه «المستصفى»^(٢)، وزعم أنه لا يثق بعلم من لا يعرف المنطق، وصنف فيه «مقياس العلم»^(٣) و «محك النظر»، وصنف كتاباً سماه «القسطاس المستقيم»^(٤) ذكر فيه خمسة موازين^(٥).

(١) د. عبد الأمير الأعسم : الفيلسوف الغزالي، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١ م. ص : ٦٢.

(٢) نلاحظ أن هذا الكتاب في علم أصول الفقه، إلا أن الغزالي قدم له بمقدمة في المنطق، تعد تلخيصاً لمسائل المنطق الرئيسية. مما يجعلنا نصر على أن المنطق بالنسبة للغزالي قائم على تنظيم المباحث الدينية وخاصة أصول الفقه، بما له من منهج صحيح.

(٣) يعرض الغزالي في هذا الكتاب المنطق كاملاً، ويحاول استخدامه في علم أصول الفقه وتطبيقه على مسأله. وبمقتضى هذا المنطق نجد أن الأمثلة التي يستخدمها الغزالي لأشكال القياس وضروية مأخوذة كلها من الفقه (انظر: عما طالبي: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، ج١، ص: ١٣٥).

(٤) يحاول الغزالي في هذا الكتاب استخراج أشكال القياس المختلفة، باعتبارها موازين الحقيقة من القرآن. (انظر : محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ترجمه : عباس العقاد، راجعه : عبد العزيز المراغي، د. مهدي علام. لجنة التأليف والنشر، ١٩٥٥، ص : ١٤٧. وانظر أيضاً : عمار طالبي : آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، ج١، ص : ١٣٥).

(٥) الموازين هي :

١- ميزان التعادل الأكبر ٢- ميزان التعادل الأوسط.

٣- ميزان التعادل الأصغر. ٤- ميزان التلازم.

٥- ميزان التعاند.

(انظر : الغزالي : القسطاس المستقيم، تحقيق : رياض مصطفى العبد، دار الحكمة، دمشق - بيروت، ١٩٨٦ م. ص : ٣٥-٨٠. وانظر أيضاً : نقد ابن تيمية لهذه الموازين في كتابه : «الرد على المنطقيين»، (علق عليه : السيد سليمان الندوي، دار المعركة، بيروت). ص : ٣٧٣-٣٧٧.

الثلاث الحمليات والشرطى المتصل والشرطى المنفصل، وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين»^(١).

وهكذا، وضع الغزالي أكثر من كتاب فى المنطق، إلا أنه لم يذكر اسم المنطق صراحة ... وفى هذا يقول ابن طملوس : «فهذه الكتب التى ألفها أبو حامد هى فى صناعة المنطق، لكن أبا حامد غير أسماء الكتب وأسماء المعانى المستعملة فيها ونكب عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه وما فعل هذا كله إلا حذراً وتوقياً من أن يجرى عليه ما جرى على غيره من العلماء، الذين أثنوا بالغريب وغير المألوف، من الإمتحان والإمتهان. فصانه الله عن ذلك بلطفه»^(٢).

وهنا، لنا ملاحظة، وهى أن الغزالي بالرغم من أنه لا يصرح بوضوح عن اسم المنطق - فيما سبق ذكره من مؤلفات - إلا أنه فى كتاب : «مقاصد الفلاسفة» يصرح بذكر اسم المنطق بحرية تامة ... وفى هذا يقول الغزالي : «فإذا فائدة المنطق اقتناص العلم، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية. فإذا صبح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية، صار المنطق لامحالة عظيم الفائدة»^(٣).

وإذا كان الغزالي يستخدم المنطق فى الفقه - كما سبق أن ذكرنا - فهو الذى دعم علم الكلام بالمنطق الأرسطى، تلك الأداة الدقيقة الحادة^(٤). فلم

(١) السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق : د. على سامى النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ص : ٢٨٦. وانظر : ابن تيمية : الرد على المنطقيين، ص : ١٩٤، ١٩٥.

(٢) جولد تسيهر : موقف أهل السنة، ص : ١٥٤.

(٣) الغزالي : مقاصد الفلاسفة فى المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، بإشراف : محيى الدين صبرى الكردى. مطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، الطبعة الثانية، ١٩٣٦م. ص : ٧. وانظر : جولد تسيهر : موقف أهل السنة، ص : ١٥٤.

(٤) قنوائى : فلسفة الفكر الدينى، ص : ١٢٨.

يكن الغزالي رجل منطق، ولاتنطوي كتاباته في المنطق على جديد يذكر، إلا أنه مع ذلك، كان واحداً من الذين أدخلوا المنطق منهجياً في علم الكلام^(١).

بالإضافة إلى ماتقدم، فإن الغزالي استبعد تماماً المنطق من انتقاده العام لآراء الفلاسفة في كتابه : «تهافت الفلاسفة» وفي غيره؛ وهو أمر على درجة كبيرة من الأهمية في بقاء المنطق في الإسلام^(٢). بل الأكثر أهمية من ذلك اعتبار الغزالي المنطق مقدمةً ضروريةً لمن لا يفهم المسائل المعروضة في التهافت. وفي هذا يقول الغزالي : «ولكننا نرى أن نورد «مدارك العقول» في آخر الكتاب، فإنه كالآلة لدرك مقصود الكتاب، ولكن رب ناظر يستغنى عنه في الفهم، فتؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه، ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم، فينبغي أن يتدبّر أولاً بحفظ كتاب «معيار العلم» الذي هو الملقب بالمنطق عندهم»^(٣).

وتبقى هنا نقطة أخيرة، وهي أن علماء الأصول - أصول الدين وأصول الفقه - تابعوا ما دعا إليه الغزالي في كتبه العديدة المتقدمة من مزج المنطق الأرسطي بأصول الفقه والكلام^(٤)؛ فحل مكان أدلة النظر الإسلامية، وتغلغل المنطق الأرسطي في صميم المسائل الكلامية والأصولية نفسها. ونشأت عن هذا حركة فكرية كانت شديدة الأثر في الفكر الإسلامي، حيث ذهب كثير

(١) يقول ريشر : تطور المنطق العربي، ترجمة : د. محمد مهران، دار المعارف، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٥ م. ص : ٣٧٩.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة : ص : ٨٥.

(٤) يقول نصرى نادر : «وأخذ علماء التوحيد يقدمون لمذاهبهم بمباحث منطقية على غرار ما جاء في كتاب : «الاقتصاد في الاعتقاد» الغزالي. (أبير نصرى نادر : أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية). ص : ٦٢.

من مفكرى الأصوليين إلى أن تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين^(١)، متابعين الغزالي فى قوله : «إن من لا يحيط بالمنطق، فلا ثقة له بشئ من علومه»^(٢).

يقول ابن تيمية : «ولكن بسبب ما وقع فيه أثناء عمره وغير ذلك، صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليونانى فى علومهم؛ حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا؛ وأن ما أدعوه من «الحد» و«البرهان» هو أمر صحيح عند العقلاء»^(٣).

بناءً على ذلك، فإن المنطق الصورى هو المنهج الذى زاوله علماء الكلام، وتوصلوا عن طريقه إلى نتائج مهمة إستفادوا منها، إضافةً إلى وضع أسس وابتكار بعض المفاهيم، وصياغة بعض القضايا الكلامية.

ومن ثم يبدو أن هناك خطأً تطورياً، لوضع أسس ومفاهيم (علم الكلام الفلسفى) بدءاً بالمعتزلة والأشاعرة، ثم انتقل من خلال الغزالي، عبر محاولات وإضافات مهمة وجدية إلى فخر الدين الرازى^(٤). وذلك على الرغم

(١) انظر : د. سعيد بنسعيد : الغزالي والفلسفة، (ضمن مجلة الفكر العربى) العدد ٤١، ١٩٨٦م). ص : ٧٦.

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين، ص : ١٥.

(٣) المرجع السابق، ص : ١٩٨. وانظر : السيوطى : صون المنطق والكلام ...، ص : ٢٨٧.

(٤) لقد أحدث الرازى تحولاً كبيراً فى تطور الفكر الكلامى، حيث أهتم بالفلسفة إهتماماً كبيراً ودرس المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة. وقد تأثر الرازى بأفلاطون وأرسطو وفلاسفة المسلمين المتأثرين بأرسطو أمثال: الفارابى ومحمد ابن زكريا الرازى وابن سينا وأبى البركات البغدادى وأخذ عنهم، إلى الحد الذى خلط فيه الرازى علم الكلام بالفلسفة والمنطق، وبصفة خاصة فى كتابة : «المباحث المشرقية»، الذى أقتبس فيه من كلام الفلاسفة فى الطبيعيات والإلهيات. (انظر : على محمد حسن العمارى : الإمام فخر الدين الرازى (حياته وآثاره) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٩م. ص ١٧ - د. فتح الله خليف : فخر الدين الرازى، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩م. ص : ١١٠ - د. مذكور فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، ج١، ص : ١٤٩).

من موقف الفقهاء المعروف فى صورة العداء الشديد للمنطق والفلسفة^(١).
يقول ابن خلدون : «ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق، وألحقوا
بالنظر فى الكليات الخمس ثمرته وهى الكلام فى الحدود والرسوم ...
وحذفوا كتاب المقولات، لأن نظر المنطقى فيه بالغرض لا بالذات، وألحقوا
فى كتاب العبارة، الكلام فى العكس ... ثم تكلموا فى القياس ... ثم تكلموا
فيما وضعوه من ذلك، كلاماً مستبحراً، ونظروا فيه من حيث أنه فن برأسه،
لا من حيث أنه آله للعلوم، فطال الكلام فيه واتسع. وأول من فعل ذلك
الإمام فخر الدين بن الخطيب^(٢)».

والآن، نهدف إلى كشف الحقيقة الجوهرية التى تنسب إلى الطوسى،
الذى أهتم بالمنطق الصورى والفلسفة على حد السواء؛ واتخذ من المنطق
الصورى أساساً لموقفه الفلسفى الكلامى، وتمثل هذا الموقف لديه فى كتابه :
«التجريد».

(١) يصور لنا هذا الموقف العدائى نحو للمنطق الصورى والفلسفة، ماذكره ابن الصلاح فى فتواه
المشهورة ضدتهما.

(٢) ابن خلدون : المقدمة، تحقيق : حجر عاصى، دار مكتبة الهلال، بيروت، ص : ٣٠٨. وانظر :
جولد تسيهر : موقف أهل السنة، ص : ١٦٦.

الفصل الثاني

أثر الطوس في تطور الفلسفة وعلم الكلام

في القرن السابع الهجري

فى بدايات القرن السابع الهجرى = الثالث عشر الميلادى، أفتى تقى الدين الشهرزورى المعروف بابن الصلاح (٦٤٣هـ) فتوى من أشهر الفتاوى فى التاريخ الإسلامى وأبعدها أثراً فى المحيط الثقافى. وقد صدرت فتواه إجابة لمن سأله عن حكم الله فىمن يشتغل بكتب ابن سينا وتصانيفه، فقال : «من فعل ذلك فقد غدر بدينه وتعرض للفتنة العظمى، لأن ابن سينا لم يكن من العلماء، بل كان شيطاناً من شياطين الإنس» ... ويضيف ابن الصلاح : «الفلسفة آس السفه والإنحلال، ومثار الزينغ والزندقة ... فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شرها ... ويعاقب على الإشتغال بفنها، ويعرض من ظهر فيه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف والإسلام»^(١)، لتغمر نارهم وتمحى آثارهم»^(٢).

أما ابن خلدون، فقد خصص فى مقدمته فصلاً بعنوان : «فى أبطال الفلسفة وفساد منتحليها» ... وفيه يحمل ابن خلدون على الفلسفة حملة شديدة، فيقرر أنها كثيرة الضرر على الدين، والواجب أن يصرع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها. ومثلما كان ابن خلدون كارهاً للفلسفة، كان كارهاً للمنطق، فعلى الرغم من أن للمنطق عند ابن خلدون فضل فى (شحذ الأذهان)، فإنه يرى عدم جدواه فى العلم الطبيعى والعلم الإلهى ... يرى ابن خلدون أن يتحرز الناظر من معاطب الفلسفة»^(٣).

(١) ولقد كان الاتجاه العام الذى سيطر على العالم الإسلامى، ينصب فى النظر إلى علوم الفلاسفة على أنها علوم مهجورة وحكمة مشوبة بكفر، لأنها تؤدى فى النهاية إلى الكفر. (انظر : جولد تسيهر : موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، ضمن كتاب : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، للدكتور عبد الرحمن بدوى، ص : ١٢٨).

(٢) وردت هذه الفتوى فى العديد من كتب التاريخ والطبقات، راجع ما يذكره د. محمد يوسف موسى فى كتابه : «ابن تيمية» (اعلام العرب - الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ص ٥٠. وفيما يتعلق بابن الصلاح انظر : (مقدمة ابن الصلاح)، نشرة الهيئة المصرية العامة للكتاب. وايضا : فتاوى ابن الصلاح، نشرة منير الدمشقى، بالقاهرة، ١٣٤٨هـ.

(٣) ابن خلدون : المقدمة، ص : ٣٢٠ وما بعدها.

وتعبر فتوى ابن الصلاح (٦٤٣هـ)، كما يعبر رأى ابن خلدون (٨٠٨هـ)، عن الاتجاه العام فى العالم الإسلامى لرفض الفلسفة فيما بعد القرن السادس الهجرى. والحقيقة لقد كان للغزالي (٥٠٥هـ) فضل كبير فى تكوين هذا الاتجاه العام بما كتبه فى «تهافت الفلاسفة»، وتكفيره للمشتغلين بالفلسفة فى قولهم بثلاث مسائل، وتخطئته لهم فى سبع عشرة مسألة أخرى^(١). وبالرغم من الردود التى وضعها ابن رشد فى أواخر القرن السادس الهجرى على (التهافت)، إلا أن القرن السابع - كما يرى بعض الباحثين من العرب والمستشرقين - شهد اندثار الفلسفة الإسلامية بوصفها تياراً فكرياً مستقلاً، حتى قيل : (إن الفلسفة الإسلامية ماتت مع ابن رشد)^(٢).

وقد تزايد العداء للفلسفة فى مصر والشام حتى كان المشتغلون بها نفرأ قليلاً يلتزم الحيطة والحذر، حتى لا يتعرض لنقد المعاصرين وإيذائهم، فقد أودى بالفعل بعض المشتغلين بها، كالآمدى (سيف الدين على بن محمد)^(٣). فقد تصدر بالجامع الظافر بالقاهر مدة من الزمن، حتى أشتهر

(١) راجع : تهافت الفلاسفة.

(٢) د. شقرون : مظاهر الثقافة المغربية (دراسة فى الأدب المغربى فى العصر المرينى)، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٥م، ص : ٢١٢.
وانظر : د. توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب، طبعة ١٩٤٧م. ص : ١٢٠.

(٣) وهو سيف الدين على بن أبى على بن محمد التغلبى الآمدى، ولد سنة ٥٥١هـ = ١١٥٦م فى آمد، وتوفى بدمشق سنة ٦٢١هـ = ١٢٢٣م. (انظر : السبكى : طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ. ج٥، ص : ١٢٩. وابن أبى أصيبعة : عون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق : د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص : ٦٥٠، ٦٥١. وابن القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبي، القاهرة ص : ١٦١).

أمره بين الناس، واشتغل الطلاب به^(١)... فتعصب عليه جماعة من الفقهاء ونسبوه إلى فساد العقيدة لاشتغاله بعلوم الفلسفة، وكتبوا محضراً يتضمن ذلك ووضعوا فيه خطوطهم بما يستباح به دمه، فخرج الأمدى مستخفياً من القاهرة واستوطن مدينة حماة بدمشق^(٢).

وفى بلاد المغرب، كانت الفلسفة معرضة أيضاً لهجمات شديدة من قبل الفقهاء ورجال الدين^(٣). وباستثناء ما وقع فى زمن الموحدين ومانعوا به من استقرار فظهر ابن طفيل وابن رشد؛ فقد كانت بلاد المغرب دائمة الرفض للفلسفة، فما لبث القرن السابع أن جاء ليشهد (حرق) كتب ابن رشد الفلسفية^(٤)، ويمسى الاشتغال بالفلسفة سبباً من أسباب النفور والمقت من قبل العامة والحكام^(٥).

يقول د. حامد طاهر : «إن نكبة ابن رشد، التى وقعت فى نهاية القرن السادس الهجرى، كانت بداية النهاية للفكر الفلسفى فى الحضارة الإسلامية

(١) يقول ابن تيمية : «لم يكن فى وقته من هو أكثر تبحراً فى العلوم الفلسفية منه، وكان أحسنهم إسلاماً وأمثلهم اعتقاداً». (انظر: عبد الحكيم الجندى : القرآن والمنهج العلمى المعاصر، دار المعارف، ١٩٨٤م. ص : ١٩٧).

(٢) عبد المتعال الصعیدی : المجددون فى الإسلام، مكتبة الآداب، الطبعة الثانية، ١٩٦٢م. ص : ٣٤٤، ٣٤٥.

(٣) د. شقرون : مظاهر الثقافة المغربية، ص : ٢١٢.

(٤) انظر محنة ابن رشد فى :

- محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٨م. ص : ٢٣ وما بعدها.

- د. توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص : ١١٥-١٢٠.

(٥) د. شقرون : مظاهر الثقافة المغربية، ص : ٢١٤.

وانظر تفسير الدكتور توفيق الطويل لأسباب الاضطهاد الدينى فى الإسلام، فى كتابه : «قصة النزاع»، ص : ١٣٢، ١٣٣.

... فقد دخل العالم الإسلامى بعدها مباشرة مرحلة طويلة من الركود العقلى، وتقلص إلى حد كبير مستوى الابتكار فيه^(١).

وإن كنا قد أوردنا رأى د. حامد طاهر فيما يتعلق بتطور الفكر الفلسفى فى القرن السابع الهجرى، فنحن لانواقفه تماماً فيما يذهب إليه، إذ عرف القرن السابع الهجرى شخصية فلسفية لا بد من الوقوف عندها لما تمثله من استثناء، بالإضافة إلى أن صاحبها يمثل جوهر هذا الكتاب؛ ونعنى شخصية الفيلسوف (نصير الدين الطوسى)، «الملقب بأستاذ البشر»^(٢).

أثر الطوسى فى تطور الفلسفة وعلم الكلام :

يعتبر بروكلمان نصير الدين الطوسى هو : «أشهر علماء القرن السابع وأشهر مؤلفيه على الإطلاق»^(٣)، وذلك لما عرف عن الطوسى من اهتمامات علمية متنوعة واشتغاله بعلوم متنوعة : كالرياضيات والفلك والفلسفة وغيرها؛ لكن ما يهمنا هنا هو الطوسى الفيلسوف.

ويعد الطوسى علامة بارزة من علامات الفلسفة الإسلامية بعد ابن رشد، ولعله ينفرد إلى حد كبير بصدارة الفلسفة فى هذه المرحلة، وليس فى القرن السابع فحسب. فقد كتب النصير فى أغلب فروع الفلسفة، فألف (أخلاق ناصرى) فى الأخلاق، و(آداب المتعلمين) فى التربية، و(أوصاف الأشراف) فى التصوف؛ إلى جانب شروحه لابن سينا ونقده للرازى.

وقد كان للطوسى فضل معروف فى إحياء ما كاد يندثر من تعاليم

(١) د. حامد طاهر : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص : ٦٩.

(٢) د. موسى الموسوى : من السهروردى إلى الشيرازى، دار المسيرة، بيروت. ص : ٤٥.

وقارن : د. جعفر آل ياسين : المدخل إلى الفكر الفلسفى عند العرب، ص ١١٦.

(٣) د. عبد الأمير الأعسم : الفيلسوف نصير الدين الطوسى، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٠م. ص : ١١٧.

الفلسفة وكتبها، فقصده العلماء والطلاب، وبحث هو عنهم فى بعض الأحيان، وجمع منهم عدداً كبيراً فى مأمن من الخوف وبسطة من الرزق، ووفر لهم فى الكتب ما يصعب أن يجتمع مثله فى مكان واحد كثرة ونظاماً. وخرجت من حلقة طائفة من الحكماء والمتكلمين والرياضيين استطاعوا أن ينهضوا بتعليم الفلسفة نهضة عظيمة^(١).

ولم يتوقف أثر نصير الدين الطوسى على إنعاشه للفلسفة فى القرن السابع، بل تعدى تأثيره إلى «علم الكلام الفلسفى»، وهو شكل يمتاز عما كان سائداً فى الأوساط الكلامية حتى القرن السادس الهجرى، حيث يلتقى فى تيار واحد كل من الفلسفة وعلم الكلام.

وعلم الكلام الفلسفى بوصفه ظاهرة فكرية أو ثقافية لم ينل من الباحثين المعاصرين فى الفكر الإسلامى ما يستحقه من عناية وبحث وتحليل. فلم يكن ليعنى أحداً من الباحثين بمبدأ تطور علم الكلام إلى أن أصبح فلسفة خاصة عند علماء الكلام المتأخرين من أمثال نصير الدين الطوسى والبيضاوى والإيجى.

وقد إلتحم علم الكلام بالفلسفة إلى حد كبير، بل تبلورت المباحث الكلامية وأصبحت فلسفة، لاسيما فى الجانب الإلهى إنطلاقاً من فكرة «واجب الوجود» الفلسفية. فكان علينا فى هذا الكتاب أن نتبع علم الكلام عند الطوسى، وأن نبين الأفكار الكلامية عنده؛ سواء ما كان منها خاضعاً لتأثير المعتزلة، أو ما تطور منها فصار ينضج بالفكر الفلسفى. على أن علم الكلام الفلسفى إنما كان منحصراً عند الطوسى فى كتابه «تجريد العقائد».

(١) محمود الخضيرى : سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام، (ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، ١٩٥٢م) ص : ٥٩.

وإن كانت الصفحات التالية تعد من الدراسات الكلامية الرائدة في هذا المجال من حيث إنه لم تصدر من قبل - فيما أعلم - دراسة دقيقة عن هذا المجال. ولما كان لكتاب «التجريد» من أثر كبير في علم الكلام الفلسفي، نظراً لأهميته حيث ثبت أنه كان الإجازة الشرعية لعلم الكلام الفلسفي، فكان لابد إذن أن نتوقف قليلاً عنده بإعتباره علامة بارزة من علامات الفكر الإسلامي عامة، وعلم الكلام الفلسفي خاصة. وفيما يلي نقدم عجالة سريعة حول القيمة العلمية لكتاب «التجريد» وأثره في مجال علم الكلام الفلسفي.

١ - القيمة العلمية لكتاب التجريد :

يعد كتاب «تجريد العقائد» أنفس ما كتبه الطوسي على الإطلاق؛ نظراً للدور الذي قام به هذا الكتاب في تأسيس الفلسفة الكلامية أو «علم الكلام الفلسفي».

والتجريد نموذج رائد للمؤلفات الفلسفية الكلامية في عصر الطوسي، وضع فيه مؤلفه تفصيلاً لمشكلات علم الكلام والفلسفة، وناقش هذه المشكلات مناقشة وافية من وجهة نظره بوصفه أحد أقطاب الشيعة، حيث لا يخفى على المطالع لكتاب «التجريد» ذلك النهج الشيعي الذي أتبعه الطوسي جملةً وتفصيلاً.

وقد ظهرت الروح الفلسفية واضحة في «التجريد» وضوحاً ملموساً نظراً لمتابعة الطوسي فيه لواحد من أقطاب الفلسفة السابقين عليه، وهو الشيخ الرئيس ابن سينا (المتوفى ٤٢٨هـ) الذي تقيد الطوسي بخطاه - وذلك في رأي الأعمش^(١) - بحيث بدت الصلة وثيقة بين الفلسفة السينية والتجريد^(٢).

(١) يقول د. الأعمش : «كان الطوسي معلماً للسينية وأستاذاً، ولم يكن إلا تابعاً لها على العموم، في النظرية والتطبيق . (د. الأعمش : الطوسي، ص : ١٣٦).

(٢) د. الأعمش : الطوسي، ص : ٦٥٥.

وأخص ما يميز «التجريد» هو طابع الدقة المتناهية في تحديد الألفاظ والمصطلحات الكلامية والفلسفية، بالإضافة إلى طابع الإيجاز الشديد الذى عرض به الطوسى لموضوعاته^(١).

وثُمت خاصية يجدر الإشارة إليها هنا، وهى ذلك الطابع الفلسفى فى عرض الموضوعات، وهى خاصية تميز «التجريد»؛ فالكتاب يعطى فكرة تدل على مدى النضج الفلسفى فى معالجة الموضوعات الكلامية.

وهذه الخاصية ابتداءً من «التجريد»^(٢)، ظلت الطابع العام لمؤلفات ما بعد القرن السادس الهجرى على وجه التحديد. فقد سعى المفكرون بعد هذا التاريخ إلى وضع مؤلفاتهم الكلامية فى صياغة فلسفية^(٣)، ليس فى علم

(١) لعل هذا الإيجاز هو السبب المباشر لعناية الشراح «بالتجريد»، مما خلف فى النهاية هذا العدد الكبير من شروح «التجريد» وحواشيه.

يقول ابن المطهر الحلى : «قد أوجز ألفاظه فى الغاية، وبلغ فى إيراد المعانى إلى طرف طرق النهاية حتى كل عن إدراكه المحصلون، وعجز عن فهم معانيه الطالبون». (ابن المطهر الحلى : كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، مكتبة المحدثى، قم . ص : ٢ . وقارن : د. الأعمى : الطوسى . ص : ١٥٤).

ويذكر محمود الخضرى فى هذا : «أن مقاصد التجريد على سبيل الإلغاز، قد تدل الكلمة منه على مسألة، وتقوم الجملة المختصرة مكان الفصل». (د. كامل مصطفى الشيبى : النزعات الصوفية فى التشيع، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٢م، جـ ٢، ص : ٨٧ . وانظر : د. الأعمى : الطوسى، ص : ١٥٤).

(٢) من الملاحظ هنا أن «التجريد» بعد «الكتاب الفاصل فى تحويل مجرى الأبحاث الكلامية إلى الطابع الفلسفى ابتداءً من نهاية القرن السابع الهجرى. ويرجع ذلك إلى أن الطوسى فى هذا الكتاب قد «مزج فيه الفلسفة لأول مرة فى الإسلام، بعلم الكلام مزجاً تاماً، بحيث صار شيئاً واحداً». (انظر : د. الشيبى : النزعات الصوفية، جـ ٢، ص : ٨٦ . ود. الأعمى : الطوسى، ص : ١٥٣).

(٣) من هذه المؤلفات :

- طوابع الأنوار للبيضاوى.

- المواقف للابجى.

- شرح المقاصد للتفتازانى.

الكلام فحسب وإنما في التصوف^(١) أيضاً، مما أدى إلى ظهور فكرة الحكمة المتعالية في الإسلام^(٢)

ولما كان هذا الجزء يدور حول القيمة العلمية لكتاب «التجريد» فلا بد أن نذكر كل ما يتعلق بترتيب موضوعات الكتاب، حيث يتألف كتاب «التجريد» من مقدمة موجزة وستة مقاصد على النحو الآتي :

المقصد الأول : في الأمور العامة.

المقصد الثاني : في الجواهر والأعراض.

المقصد الثالث : في إثبات الصانع وصفاته وآثاره.

المقصد الرابع : في النبوة.

المقصد الخامس : في الإمامة.

المقصد السادس : في المعاد والوعد والوعيد.

-
- (١) شهد القرن السابع الهجري تياراً صوفياً متميزاً هو تيار التصوف الممتزج بالفلسفة، وبعد الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (المتوفى ٦٣٨ هـ) أكبر ممثليه في القرن السابع. ولم يقتصر هذا التيار على ابن عربي وحده، بل سطعت في سماء التصوف أسماء أعلام لهم شأنهم في هذا المجال، ففي هذا القرن أيضاً كان عبد الحق بن سبعين (المتوفى ٦٦٩ هـ). (انظر : د. التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣ م)، وكان الشاعر الصوفي عمر بن الفارض (المتوفى ٦٣٢ هـ)، (انظر : د. محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف بمصر)، إلى جانب تيار الإشراقية الذي جمع بين التصوف والفلسفة الأفلاطونية في إطار واحد، والذي أمتد بعد وفاة مؤسسة شهاب الدين السهروردي قروناً طويلة. ويرجع الفضل لمعرفةنا بأصول الفلسفة الإشراقية وعناصرها الأفلاطونية إلى أستاذنا الدكتور محمد علي أبو ريان، (انظر : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، بيروت).
- (٢) وهي لون من التفكير يمتاز عما كان سائداً في الأوساط الفلسفية والكلامية حتى القرن السادس الهجري، حيث يلتقي في تيار واحد كل من الفلسفة وعلم الكلام والفكر الإسماعيلي والتصوف. (انظر : د. عثمان يحيى : الحكمة المتعالية في الإسلام، نصوص تاريخية لم تنشر ضمن نصوص فلسفية مهداة للدكتور إبراهيم مذكور، بإشراف وتصدير د. عثمان أمين) الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص : ٢٠٥ وما بعدها).

ويمكن القول، بأن هذه المقاصد عند الطوسي تمثل تجسيدا لأبعاد الجدل العقلي في الإسلام منذ القرن الثالث الهجري في الحوار ما بين الفلاسفة والمتكلمين؛ وقد كان إبداع الطوسي في هذا الكتاب راجعا إلى ارتكازه على منهج فلسفي منطقي كطريق صحيح لمناقشة قضايا العقيدة^(١).

٢- الصلة بين المنطق وعلم الكلام في كتاب التجريد :

ارتبط المنطق الصوري بالدراسات الكلامية، وهو أمر كان له أثره الكبير في طبيعة الدراسات الكلامية في الإسلام. ولا أدل على تلك السمة الجديدة في تطور علم الكلام، من أن الطوسي قد استخدم هذا المنطق في كتابه «تجريد العقائد». وذلك يبين لنا البناء الفكري القائم على الاستدلال اليقيني.

وقد بحث الطوسي في هذا الكتاب الاستدلالات العقلية : كالقياس، والاستقراء، والتمثيل، والقضايا وتقابلها. بالإضافة إلى تخريج حججه في صورة الاستدلال القياسي. وعندما بحث الطوسي في تعريف الوجود استخدم مفهوم الجنس والفصل المنطقيين، كما استخدم في بحث معنى الوجود تلك المعاني التي تذكر في المنطق باسم الجهات. وذلك عند الكلام على القضايا الموجهة، وهي : الوجوب والإمتناع والإمكان. وكذلك استخدم الطوسي فكرة «المقول بالتشكيك» في مقابل فكرة «المقول بالتواطؤ» وطبقها في كتابه تطبيقاً واضحاً، بالإضافة إلى استخدامه لمبدأ «استحالة الدور والتسلسل في العلل والمعلولات»، وهو مبدأ أرسطي بحث.

وإلى جانب ذلك، استخدم الطوسي أيضا في كتابه «التجريد» فكرة «المقولات العشر». وهي فكرة أرسطية بحثه تقوم عليها المعرفة، وينطلق منها الفكر الصحيح في اتجاهه نحو التجريد والتعميم. وبهذا كان لهذه المقولات أهمية قصوى في تطور علم الكلام لصلتها الوثيقة بمباحث التوحيد.

(١) د. الأعسم : الطوسي، ص : ١٥٢، ١٥٣.

ويمكن إعتبار أن هذه المقولات تمثل الأحوال الرئيسية للوجود، لأنها تعكس أكثر خواص وجوانب وعلاقات ظواهر الوجود والمعرفة عمومية وجوهرية. بالإضافة إلى أنها تمكّنتنا من الإلمام بمعرفة عميقة بالوجود، تتميز بأنها تنطوي على جانب كبير من التفصيل والدقة؛ ومن ثم تسمح بالتحول من المعطيات الحسية إلى التجريد.

والواقع أن الطوسي باستخدامه للمنطق الصوري في كتابه «تجريد العقائد» أداة ومنهجاً للبحث والاستدلال - استطاع أن يطور من منهجية علم الكلام، فأدخل في دائرة اهتمامه المسائل الفلسفية واستخدمها كمقدمات في الاستدلال على العقيدة الإسلامية، ومن ثَمَّتَ يعد كتاب الطوسي نموذجاً فريداً في تأسيس «علم الكلام الفلسفي» في العالم الإسلامي.

٣- أثر كتاب «التجريد» في الفكر الإسلامي :

ليس هناك من شك في أن كتاب «التجريد» يقف على مفترق الطريق بين «علم الكلام التقليدي» و «علم الكلام الفلسفي»، فلقد صار منهج كتاب «التجريد» منذ أواخر القرن السابع الهجري، «نموذجاً يترسمه المؤلفون في علم الكلام»^(١).

ولقد أشار الدكتور الشيبى إلى أثر «التجريد» في الكتب المعتمدة في علم الكلام، مثل كتاب «المواقف» لعصّد الدين الإيجى (ت ٧٥٦هـ = ١٣٥٥م)، وكتاب «المقاصد» لسعد الدين التفتازانى (ت ٧٩٢هـ = ١٤٨٩م)، وكتاب

(١) د. الشيبى : النزعات الصوفية، ج٢، هامش ص : ٨٨ ، وانظر : د. الأعمش : الطوسي، ص : ١٥٤.

«المجلى»^(١) لابن أبى جمهور الأحسائى^(٢). وتابعة فى هذا الدكتور الأعمى^(٣)، أيضا. أضف إلى ذلك كتاب «الغاية فى المنطق والكلام» للشيخ فرج الله بن أكبر الحويزى، وهو على نهج «التجريد» للطوسى^(٤).

وبذلك ترك كتاب «التجريد» للتراث الكلامى اثار طيبة، تمثلت فيما أفاد به علماء الكلام من علم دونوه بعده، وما ترك من منهجية فلسفية للموضوعات الكلامية، كانت لها أعظم الأثر فى تشكيل الفكر الكلامى الفلسفى، فيما بعد القرن السادس الهجرى.

(١) يعد هذا الكتاب بحثاً فى علم الكلام، بالإضافة إلى أنه موسوعة تستغرق كل الموضوعات المعروفة فى عصر أبى جمهور الاحسائى، غير أن المسحة الغالبة عليه هى الفلسفة.
(د. الشيبى : النزعات الصوفية، جـ ٢، ص : ٣١٨).

(٢) هو محمد بن على بن إبراهيم أبى جمهور الاحسائى، ولد فى مدينة الاحساء من البحرين فى سنة ٨٣٨هـ = ١٤٣٤م، من أسرة علمية قديمة بها. ومن مؤلفاته الكلامية، زاد المسافرين وغوالى اللآلى فى الحديث، والمجلى، توفى سنة ٩٠١هـ = ١٤٩٥م. (الشيبى : النزعات الصوفية، جـ ٢، ص : ٣١٥-٣١٧).

(٣) د. الأعمى : الطوسى، ص : ١٥٠.

(٤) جعفر الشيخ باقر آل محبوبة : ماضى النجف وحاضرها، دار الأضواء، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٦م، جـ ٢، ص : ١٨٤، ١٨٥.

الفصل الثالث

أثر المعتزلة في علم الكلام عند الطوسي

سوف نحاول فى هذا الفصل بيان أثر المعتزلة فى علم الكلام عند الطوسى، وتوضيح الكيفية التى أثر بها المعتزلة فى فكر الطوسى، حتى نستطيع تبين النهج الذى كان يتبعه لمعالجة المشكلات المطروحة فى علم الكلام فى القرن السابع الهجرى. وذلك لأن معرفة النزعة الاعتزالية العقلانية فى فكر الطوسى، تعد مدخلاً أساسياً لتقويم علم الكلام الفلسفى عنده. وهذا ما سنحاول بيانه من خلال بحث الموضوعات التالية :

أولاً - الذات والصفات :

تعد مشكلة الذات والصفات من أهم المشكلات الكلامية وأكثرها مثاراً للخلاف بين الفرق المختلفة، كما أنها المحور الذى تدور حوله مباحث علم الكلام. وقد ظهرت هذه المشكلة فى المحيط الإسلامى، فى منتصف القرن الثانى الهجرى. وقد ساعدت الصفات التى وصف الله بها فى القرآن، على نمو البحث فى هذه المشكلة.

هذا، ولا بد لنا قبل الحديث عن موقف الطوسى فى علاقة الذات بالصفات، أن نعرض فى إيجاز لموقف المعتزلة من هذه المشكلة، لنرى إلى أى حد تأثر الطوسى بمنحى المعتزلة، لاسيما ونحن نعلم أنه قد سلك طريقهم، وتبنى مناهجهم فى مسألة الذات والصفات.

ويمكن القول، إن علماء المعتزلة نفوا عن الله تعالى الاتصاف بصفات المعانى من العلم والقدرة والإرادة، وغيرها لأنها تتعارض مع فهمهم للتوحيد. وقد أعتمد المعتزلة فى نفيتهم زيادة الصفات، على القول : «بأنها لو كانت زائدة على الذات فإما أن تكون محدثة، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وإما أن تكون قديمة، فيلزم أن تشارك الذات فى القدم، والوجوب بالذات، ونفى الأولية، وهذا يؤدى إلى تعدد القدماء»^(١). ومن ثم، فإن صفاته تعالى عين ذاته.

(١) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام، تحقيق : ألفرد جيوم، مكتبة زهران، ص : ١١٩.

وقد كان واصل بن عطاء هو أول من ناقش مشكلة الصفات ... وفي هذا يقول الشهرستاني : «وكانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة، وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال : ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة»^(١). وبذلك ينفى واصل جميع الصفات الثبوتية اعتقاداً منه أن إثبات هذه الصفات يجعلها مشاركة لله تعالى فى القدم، وهذا يؤدى إلى تعدد القدماء. غير أن أتباع واصل حاولوا أن يخففوا من غلو شيخهم فى إنكار الصفات الإيجابية جملة، لأن ذلك يفضى بهم إلى التعطيل، وإلى جعل الإله فكرة مجردة لا مضمون لها، ولذلك اختصروا عددها، وأرجعوها إلى صفتين رئيسيتين، وهما العلم والقدرة، ثم سَوَّوا بين الذات الإلهية وبين كل صفة منها، حتى لا يفضى ذلك إلى تعدد القدماء^(٢).

ويمكن القول : إن المعتزلة اختلفوا فى صياغة هذه المسألة، فعنهم من جعل الصفات وجوهاً واعتبارات عقلية للذات، كأبى الهذيل العلاف^(٣)

-
- (١) الشهرستاني : الملل والنحل، جـ ١، ص : ٤٦.
- (٢) ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق : د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٤م. (مقدمة التحقيق)، ص : ٣٨.
- (٣) انظر فى ترجمته :
- ابن تفرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة، جـ ٢، ص : ٢٤٨.
 - الشهرستاني : الملل والنحل، تحقيق : محمد سيد كيلانى، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠م، جـ ٢، ص : ٤٩.
 - ابن الجوزى : تلبس إبليس، مكتبة المتنبى، القاهرة، ومكتبة سعد الدين، دمشق. ص : ٨٣.
 - ابن النديم : الفهرست، تحقيق : رضا تجدد، طهران، ١٩٧١م. ص : ٢٠٣، ٢٠٤.
 - بروكلمان : تاريخ الأدب العربى، ترجمة : د. السيد يعقوب بكر، د. رمضان عبد التواب، دار المعارف، الطبعة الثانية، جـ ٤، ص : ٢٥.

الذى قال : إن الله تعالى عالم بعلم هو ذاته، وقادر بقدره هي ذاته، وكذلك قال في حياته وسمعه وبصره، وفي سائر صفاته لذاته^(١). وهو يريد بذلك أن الذات تسمى باعتبار تعلقها بالمعلوم علماً، والمقدور قدرة ونحو ذلك^(٢).

ولقد ذهب الأشعري إلى أن العلاف قد تأثر بالفلاسفة في قوله : «إن علم البارئ سبحانه هو هو، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته»^(٣). وتابعه في هذا الشهرستاني الذي يرى أن العلاف «أقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين أعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معنى قائمة بذاته بل هي ذاته»^(٤).

ويرى يوسف كرم، أن عبارة العلاف عبارة جامعة تضع الصفات في الله بقول : إن الله عالم بعلم، وقادر بقدره، وحي بحياة^(٥). والحق - كما يرى نصرى نادر - أن قول العلاف السابق يشبه قول أرسطو في مقالته الثانية عشرة من كتاب «ما بعد الطبيعة» حيث يقول : «إن الله علم كله، قدرة كله،

(١) انظر :

- أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م. ج١، ص : ٢٢٥، ج٢، ص : ١٥٧، ١٥٨.

- الشهرستاني : الملل والنحل، ج١، ص : ٥٣.

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل، ج١، ص : ٥٣، ٥٤.

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين، ج٢، ص : ١٧٧.

(٤) انظر :

- الشهرستاني : الملل والنحل، ج٢، ص : ٥٠.

- : نهاية الإقدام، ص : ١٨٠.

وقارن :

- يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، ١٩٦٦م. ص ١٧٨.

- د. عبد الستار الراوى : ثورة العقل، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد، العراق، ١٩٨٢، ص : ٦٧.

(٥) يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص : ١٧٨.

حياة كله، سمع كله، بصر كله»^(١).

وأما النظام^(٢)، فقد جعل الصفات تعود إلى معنى السلب، فمعنى كونه تعالى عالماً هو إثبات ذاته، ونفى الجهل عنه؛ ومعنى كونه قادراً هو إثبات ذاته، ونفى العجز عنه؛ وكذلك فى سائر صفات الذات^(٣). وإلى جانب ذلك، قاله عند النظام واحد لاتعدد فيه ولاتشكل، بسيط لاترتيب فيه^(٤)، ولاشك أن النظام هنا متأثراً بالفلسفة.

وأما أبو هاشم الجبائى^(٥)، فقد أثبت أحوالاً وراء الذات، فقال : إن

(١) انظر :

- د. ألبير نصرى نادر : فلسفة المعتزلة، مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٥٠م. ج١، ص : ٥٨.
- الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ج٢، ص : ١٧٨.
- مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف، دار الفكر الحديث، الطبعة الثانية، ١٩٥٤م. ص : ١٣٥.

(٢) انظر :

- ابن النديم : الفهرست، ص : ٢٠٥، ٢٠٦.
- بروكلمان : تاريخ الأدب العربى، ج٤، ص : ٢٦-٢٨.
- ابن قتيبة : مختلف الحديث، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م. ص : ٢١ وما بعدها.

- د. محمد عبد الهادى أبو ريدة : النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦م. ص : ١-٩.

(٣) أنظر :

- الأشعرى : مقالات الإسلاميين، ج١، ص : ٢٢٧.
- البغدادى : أصول الدين، ص : ٩١.
- (٤) ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢م. ص : ٤٤٠.

(٥) انظر ترجمته فى :

- ابن تفرى بردى : النجوم الزاهرة، ج٣، ص : ٢٤١، ٢٤٢.
- ابن النديم : الفهرست، ص : ٢٢٢.
- بروكلمان : تاريخ الأدب العربى، ج٤، ص : ٣٢، ٣٣.
- الداوودى : طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م. ج١، ص : ٣٠٧.

العالمية والقادرية لا توصفان بأنهما موجودتان ولا معدومتان، ولا بأنهما معلومتان ولا مجهولاتان^(١).

موقف الطوسي :

ينحو الطوسي في كتاب «التجريد» منحى المعتزلة في قولهم بأن الصفات هي عين الذات، فيقول : «إن تغير الإضافات ممكن، ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين ... وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاب في وقت يدل على إرادته تعالى، وليست زائدة على الداعي، وإلا لزم التسلسل ... ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفى الزائد ... والمعاني والأحوال والصفات الزائدة عيناً»^(٢).

يتضح لنا من خلال النص السابق، أن الطوسي في مسألة الذات والصفات يختلف تماماً عن الأشاعرة، الذين يثبتون الصفات الإيجابية على أنها صفات وجودية أزلية متغايرة في ذاتها، وقائمة بذاته تعالى، وإن كانوا يرون أنها ليست هي الذات ولا غيرها. أضف إلى ذلك، أن الطوسي أيضاً في هذه المسألة يختلف تماماً عن اتجاه أبي هاشم الجبائي.

وقد دكّل الطوسي على أن الصفات هي عين الذات، بأن : وجوب الوجود يقتضى نفى هذه الأمور عنه، لأنه تعالى يستحيل أن يتصف بصفة

(١) انظر :

- الشهرستاني : نهاية الإقدام، ص : ٢٠٠، ٢٠١.

- على فهمي خنيم : الجبائيان، دار مكتبة الفكر، الطبعة الأولى، ليبيا، ١٩٦٨م. ص : ٣٣٨-٣٤٦.

- د. أحمد صبحي : في علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢م. ج١، ص : ٣٢٧ - ٣٤٢.

(٢) الطوسي : تجريد العقائد، تحقيق : د. عباس سليمان (ضمن رسالة الدكتوراة : نصير الدين الطوسي كاتب قلعة الموت - جامعة الإسكندرية - الجزء الثاني)، ص : ١٢٣-١٢٥.

زائدة على ذاته، سواء جعلناها معنى أو حالاً أو صفة، لأن وجوب الوجود يقتضى الاستغناء عن كل شئ. فلا يفتقر فى كونه قادراً إلى صفة القدرة، ولا فى كونه عالماً إلى صفة العلم، ولا غير ذلك من المعانى والأحوال. وإنما قيد الطوسى الصفات بالزائدة عيناً، لأنه تعالى موصوف بصفات الكمال؛ لكن تلك الصفات هى نفس الذات فى الحقيقة، وإن كانت مغايرة لها بالاعتبار^(١).

وبهذا المعنى تكون الصفات عند الطوسى وجوها وإعتبارات عقلية للذات، لا وجود لها فى الخارج، بل فى الذهن فقط. وهذا ما ذهب إليه أبو الهذيل العلاف.

ويمكن القول : إن الطوسى هنا يتفق تماماً مع المعتزلة، ويقترب من الفلاسفة الذين أنكروا تعدد الصفات، وحاولوا التنزيه المطلق. والواقع أن قول فلاسفة الإسلام بنفى زيادة الصفات على الذات، يعد أثراً من آثار محاولتهم التوفيق بين الدين والفلسفة التى تقرر بساطة الواجب، وتنفى عنه كل وجوه الكثرة، على نحو ما نرى لدى كثير من الفلاسفة من أمثال : الكندى والفارابى وابن سينا.

(١) الصفات الثبوتية :

يراد بالصفات الثبوتية عند الطوسى، تلك الصفات التى يتحقق وصف الله تعالى بها وجوباً أو جوازاً، وذلك فى مقابلة الصفات السلبية التى يجب تنزيه الله تعالى عنها على الإطلاق.

(١) ابن المطهر الحلى : كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، طبعة سنة ١٣١٠ هـ (نسخة بدار الكتب برقم ١٣١٦/علم الكلام)، ص : ١٦٣.

١ - صفات الإرادة :

تعد الإرادة إحدى الصفات الثبوتية عند الطوسي، ويراد بها عنده ما يقتضى ترجيح أحد المتساويين على الآخر فى الوجود، ذلك أنه - تعالى - قادر على جميع المقدورات، ونسبة أحد المقدورات بالوقوع دون غيره، ويقتضى اختصاص وقت الوقوع به دون غيره من الأوقات لتساوى نسبة الفعل إليها. فالإرادة هى هذا المرجح المعبر عنه بالداعى^(١). وفى هذا يقول الطوسي : «وتخصيص بعض الممكنات بالإيجاد فى وقت يدل على إرادته تعالى»^(٢).

ويرى الطوسي أن الإرادة من صفات الذات القديمة، وهى عين الذات. ويدلل على ذلك، بأن الإرادة لو كانت قديمة للزم تعدد القدماء، وهذا نقض لمبدأ التوحيد. ومن ثم، فإنه تعالى يريد على الحقيقة، إلا أن الطوسي يرى أن الإرادة ليست قديمة. ولو كانت الإرادة حادثة، إما فى ذاته أولاً فى محل، لزم التسلسل لأن حدوث الإرادة فى وقت آخر يستلزم ثبوت إرادة مخصصة^(٣).

٢ - صفة القدرة :

يتناول الطوسي صفة القدرة على أساس ما تدل عليه كلمة القادر. فالقادر عنده هو الذى يصح أن يصدر عنه بالفعل وألا يصدر دون ضرورة. وعلى هذا الأساس لا يصح أن يكون الله تعالى موجباً، لأن الموجب هو الذى يجب أن يصدر عنه الفعل ملازماً له، وذلك لأنه لو تأخر لما كان صدور عنه

(١) الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٩.

(٢) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٢٣، ١٢٤.

(٣) انظر :

- الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٩.

- الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٢٤.

واجباً. ومن ثم فإنه تعالى قادر، وهذا يعنى أنه يتمكن من الفعل والترك، وأن فعله حادث وليس قديماً^(١).

وقد ذهب الطوسى إلى أن الله تعالى قادر على كل مقدور، إذ يقول : «وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة»^(٢). وذلك لأن المتقضى لتعلق القدرة بالمقدور إنما هو الإمكان، إذ مع الوجوب والأمتناع لا تعلق. والإمكان سار فى الجميع، فإذا الله تعالى قادر على كل مقدور^(٣).

ويمكن القول : إن هذه المسألة تعد نتيجة منطقية لفكرة أن الصفات هي عين الذات عند الطوسى، كما هو عند المعتزلة^(٤).

٣- صفة العلم :

لقد تناول الطوسى مشكلة العلم الإلهى فى كتابه «التجريد»، فقال : «والإحكام وإستناد كل شئ إليه دلائل العلم»^(٥). وقد استدل الطوسى على ثبوت العلم لله تعالى، بالأدلة الآتية :

الدليل الأول (دليل الإحكام) :

ينبنى هذا الدليل عند الطوسى على مقدمتين : أولاهما، أنه تعالى فعل الأفعال المحكمة، والثانية : كل من كان كذلك فهو عالم. أما المقدمة الأولى

(١) ينحو الطوسى هنا منحى المعتزلة فى إثبات صفة القدرة لله تعالى، انظر فى ذلك :

- القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف، ص : ١١٠-١١٩.

- : شرح الأصول الخمسة، تحقيق : د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة،

الطبعة الأولى، ١٩٦٥م. ص : ١٥١، ١٥٢.

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٣.

(٣) الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٦.

(٤) انظر :

- القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف، ص : ٢٥٠.

- : شرح الأصول الخمسة، ص : ١٥٦.

(٥) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٤٣.

فحسية؛ لأن العالم إما فلكي أو عنصري، وآثار الحكمة والإتقان فيهما ظاهر مشاهد. وأما المقدمة الثانية فضرورية؛ لأن الضرورية قاضية بأن غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرة بعد أخرى^(١).

ويمكن القول : إن هذا الدليل الذي إعتد عليه الطوسي هنا، قد استمده من جمهور المعتزلة^(٢).

الدليل الثاني :

وهو مستفاد من كونه تعالى مجرد، لأن كل مجرد عالم بذاته وبغيره. وكل مجرد، فإن ذاته حاصلة لذاته لا لغيره، وكل مجرد حصل له مجرد فإنه عاقل لذلك المجرد، لأننا لا نعني بالتعقل إلا الحصول، فكل مجرد - إذن - عاقل لذاته. وأما أن كل مجرد عالم بغيره، فلأن كل مجرد أمكن أن يكون معقولاً، وكل ما يمكن أن يكون معقولاً وحده أمكن أن يكون معقولاً مع غيره، وكل مجرد يعقل مع غيره، فإنه عاقل لذلك الغير. أما ثبوت المعقولية لكل مجرد، فظاهر لأن المانع من التعقل إنما هو المادة لا غير. وأما صحة التقارن في المعقولية، فلأن كل معقول لا ينفك عن الأمور العامة. وأما ثبوت العاقلية فهو محال، فلأن إمكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل، لأنه نوع من المقارنة فيتوقف إمكان الشيء على ثبوته فعلاً، وهو باطل، فإمكان المقارنة هو التعقل^(٣).

(١) الحلبي : كشف المراد، ص : ١٥٧.

(٢) انظر تفسير أو تفصيل هذا الدليل في :

- القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص : ١٥٦، ١٥٧.

(٣) الحلبي : كشف المراد، ص : ١٥٧.

الدليل الثالث :

وهو مبنى على فكرة الواجب والممكن ، ومؤداه : أن كل موجود سواء ممكن وكل ممكن مستند إلى الواجب إما ابتداءً أو بوسائط . ولما كان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ، والله تعالى عالم بذاته ، فهو عالم بغيره^(١) .

وقد عرض الحلّى شارح التجريد هذا الدليل على نحو مفصل ، فقال : أن نقول العلم إضافة بين العالم والمعلوم أو مستلزم للإضافة ، وعلى كلا التقديرين ، فلا بد من المغايرة بين العالم والمعلوم ، ولا مغايرة في علمه بذاته . ولذلك فإن المغايرة قد تكون بالذات ، وقد تكون بتوابع من الاعتبار . وبذلك فإن ذاته تعالى من حيث أنها عالمة مغايرة لها أنها معلومة ، وذلك كافٍ في تعلق العلم^(٢) .

ويمكن القول : إن الطوسى هنا معتزلى المنحى ، لأن مذهب المعتزلة في هذه المسألة ينحصر في : أن الذى يدل على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات على الوجه الذى يصح أن تعلم بها ، فهو أن المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض ، فما من معلوم يصح أن يعلمه عالم إلا يصح أن يعلمه سائر العالمين ، فيجب في القديم تعالى صحة أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها ، وإذا صح وجب ، لأن صفة الذات متى صحت وجبت^(٣) .

وعند الطوسى أن علم الله يشمل علمه بذاته خلافاً لبعض الفلاسفة ، إذ أن العلم هو الحصول ، ولا ريب في حصول الشيء المجرد القائم بذاته لنفسه ، فيكون عالماً بها^(٤) .

(١) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٢) المرجع السابق ، ص : ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٣) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص : ١٦٠ .

(٤) الحلّى : كشف المراد ، ص : ١٥٨ .

ويقرر الطوسي أن الله عالم بكل المعلومات، لأن كونه تعالى عالماً تدل على عمومية علمه بكل معلوم. وتقرير ذلك : أن كل موجود سواء ممكن، وكل ممكن مستند إليه، فيكون عالماً به سواء كان جزئياً أو كلياً، وسواء كان موجوداً قائماً بذاته، أو عرضاً قائماً بغيره، وسواء كان موجوداً في الأعيان أو متعلقاً في الأذهان، لأن وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً، فيستند إليه وسواء كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي أو عديمي، ممكن أو ممتنع. فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات^(١).

ويرى الطوسي، أن العلم لا يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات عند الله تعالى، لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا^(٢). وهذا يعني، أن العلم صورة متساوية للمعلوم في العالم، فلو كان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات، لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى، وذلك يستلزم تكثره تعالى، وكونه قابلاً فاعلاً ومحلاً لآثاره. وأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباين ذاته، بله يتوسط الأمور الحالة فيه، وهذا محال. لأن العلم عند الطوسي لا يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات عنده تعالى، لأن العلم هو الحصول عند المجرد. ولاريب في أن الأشياء كلها حاصلة له، لأنه مؤثرها وموجدتها وحصول الأثر للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابله، مع أن الثاني لا يستدعي حصول صورة مغايرة للذات^(٣).

ويؤكد الطوسي أن الله تعالى يعلم المعدوم، وذلك خلافاً لبعض الفلاسفة الذين يرون : أن الله تعالى يستحيل عليه أن يعلم المعدوم، إذ لو علمه لكان متميزاً، والتميز ثابت.

(١) المرجع السابق، ص : ١٥٧.

(٢) الطوسي : تجريد العقائد، ص ١٢٣.

(٣) الحلي : كشف المراد، ص : ١٥٨.

يقول الطوسي : «ويمكن إجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين»^(١). وهذا يعنى أن العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجدده لزم وجوبه، وإلا لجاز أن لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلاً، وهو محال. وإن كان المقصود بوجوب علمه تعالى أنه واجب الصدور عن العلم فهو باطل، لأنه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعدومات. وإن كان المقصود وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح، لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق، فلا ينافى الإمكان الذاتى^(٢).

علم الله تعالى بالجزئيات :

تعد مسألة علم الله تعالى بالجزئيات من أدق المسائل التى واجهت مفكرى الإسلام فى تناولهم لقضية العلم الإلهى. وقد كان ظهور هذه المسألة فى الفكر الإسلامى نتيجة لإشكال، يمكن تقريره على النحوالتالى، وهو : أن الله لا يمكن أن يجهل الجزئيات، والحوادث الفردية، لأن الجهل نقص والله منزّه عنه. كما أنه لايمكن أن يعلمها؛ لأن العلم بها يستدعى محذورين : أولهما، أنه لو علم الجزئيات لصار الممكن واجباً، لأن علمه لا ينفك بحال عن المعلوم، فإذا علم وجود شئ فلا بد أن يكون موجوداً وإلا انقلب علمه خطأ و جهلاً، والله منزّه عنهما.

وثانيهما، أن الجزئيات تتغير وتتبدل، إذ توجد بعد أن تكون معدومة، وتعدم بعد وجودها، فهى فى تغير دائم. فلو تعلق علم الله بها لزم أن يتغير علمه تبعاً لتغير الجزئيات، لأن العلم صورة مطابقة للمعلوم، مع أن علم الله ثابت على وتيرة واحدة، وليست له حال متجددة^(٣).

(١) الطوسي : تجريد العقائد، ص ١٢٣.

(٢) الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٨، ١٥٩.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحات. وقارن : مغنية : معالم الفلسفة الإسلامية، ص : ١٣٨، ١٣٩.

وبناءً على ما تقدم، فإن الفلاسفة يقررون أن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة إلا عن طريق أسبابها وعللها، وذلك لأن الذات الإلهية هي العلة الأولى لجميع الأشياء، والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول.

يقول ابن سينا : «واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي»^(١)، «فالواجب الوجود يجب أن يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً، حتى يدخل فيه : الآن، والماضي والمستقبل. فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالی عن الزمان والدهر»^(٢).

وأما الطوسي، فيرى أن «تغير الإضافات ممكن»^(٣). وهذا يعني أن العلم يجب تغييره عند تغير المعلوم، وإلا لانتفت المطابقة. لكن الجزئيات الزمانية متغيرة، فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغير علمه تعالى، والتغير في علم الله تعالى محال. لذلك فإن الطوسي يرى أن التغير إنما هو في الإضافات لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية، كالقدرة التي تتغير نسبتها وإضافتها إلى المقدور عند عدمه، وإن لم تتغير في نفسها. وتغير الإضافات جائز، لأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج^(٤). وبذلك فإن الله تعالى عالم بكل شيء، لا تخفى عليه خافية، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء. ومن ثم يختلف الطوسي هنا عن الفلاسفة وخاصة ابن سينا، وذلك تحت تأثير هجوم الغزالي للفلاسفة وتكفيرهم في هذه المسألة^(٥).

(١) ابن سينا : النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، طبعة محي الدين صبري الكردي، الطبعة الثانية، ١٩٣٨ م. ص : ٢٤٧.

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص : ٢٩٥، ٢٩٦.

(٣) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٢٣.

(٤) الحلبي : كشف المراد، ص : ١٥٨.

(٥) حول نقد الغزالي لهذه المسألة، انظر :

- الغزالي : تهافت الفلاسفة، ص : ٢٠٦ وما بعدها.

٤ - صفة الحياة :

يثبت الطوسي أن الله تعالى حي، إذ يقول : «وكل قادر عالم حي بالضرورة»^(١). ولما كان الطوسي قد نفى كل المعاني والإحوال. والصفات الزائدة عيناً، ولما كانت الصفات عند الطوسي عين الذات. لذلك يرى الطوسي أن الحياة صفة سلبية.

٥ - صفتي السمع والبصر :

يذهب الطوسي إلى أن السمع والبصر صفتين أزليتين لله تعالى، ويرى أن إستحقاق القديم لهاتين الصفتين مستفاد من جهة النقل، دون العقل. وفي هذا يقول الطوسي : «والنقل دل على اتصافه بالإدراك والعقل على إستحالة الآلات»^(٢).

والطوسي في هذا النص يقترب من موقف الغزالي، الذي يميل إلى الجمع بين الأدلة القرآنية وحجة الكمال العقلية، ومحتواها : أن الخالق أكمل من المخلوق، والبصير السميع أكمل ممن لا يبصر ولا يسمع، فيستحيل أن تثبت وصف الكمال للمخلوق، ولا تثبته للخالق تعالى^(٣).

٦ - صفة الكلام :^(٤)

أقتفى الطوسي أثر المعتزلة في هذه المسألة، بحيث يمكن القول بأنه لم يضيف جديداً في هذا الصدد. وقد أوضح الطوسي هذه الحقيقة في كتابه

(١) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص : ١٢٤.

(٣) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق : د. عادل العوا، دار الأمانة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٩ م. ص : ١٣٨.

(٤) انظر تفصيل مسألة الكلام في :

- د. محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧١ م. ص : ٨٧-٩٦.

«التجريد» إذ يقول : «وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام»^(١). وهذا يعنى، أن عموم قدرة الله تعالى تدل على ثبوت صفة الكلام له، فإن من كان قادراً على جميع المقدورات فهو قادر على الكلام، وخلق أصوات فى أجسام تدل على المراد^(٢). فالمراد بالكلام هو الحروف المسموعة والألفاظ المقطعة المخلوقة لله، والتي لا يمكن فصلها عن فكرة الزمان. كما أن المراد بالمتكلم هو من يفعل الكلام لا من يقوم به، إذ يستحيل أن يكون القديم محلاً للأشياء.

وقد ربط الطوسى مذهبه فى حدوث الكلام بتنزيه الله تعالى عن فعل القبيح، والكذب فى الأخبار. إذ يقول : «وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه»^(٣). وذلك لأن الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى منزّه عن القبائح، لأنه تعالى حكيم صادق فلا يصدر الكذب عنه تعالى^(٤). والطوسى هنا معتزلى المنحى.

وبناءً على ماتقدم، يرفض الطوسى فكرة الكلام النفسى التى قال بها الأشعرية والماتريدية، إذ يقول : «والنفسانى غير معقول»^(٥). وبذلك يتفق الطوسى مع المعتزلة.

(٢) الصفات السلبية :

يراد بالصفات السلبية عند الطوسى تلك الصفات التى تنفى عن الله تعالى النقائص التى لا تليق بذاته، فيجب تنزيه الله تعالى عنها على الإطلاق؛ وهذه الصفات هى :

-
- (١) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٤.
 - (٢) الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٠.
 - (٣) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٤.
 - (٤) الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٠.
 - (٥) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٤.

١ - الوحدانية :

تحتل فكرة التوحيد مكانة متميزة في مذهب الطوسي الكلامي، باعتبارها الأساس الذي يقوم عليه نسقه الكلامي في نفى التشبيه على الله تعالى، وتنزيهه عن المماثلة، وإفراده بالوحدة المطلقة في ذاته وصفاته وأفعاله.

ويرى الطوسي أن وحدانية الله تعالى في مقدمة الصفات السلبية، إذ يراد بها نفى الشريك لله تعالى في الألوهية وصفاتها، واعتقاد أنه واحد لانظير له في ذاته، ووجوب وجوده. وهذا التوحيد يقتضي - في نظر الطوسي - توحيد الله، وهو نفى المثل والضد والشريك.

يقول الطوسي : «وجوب الوجود يدل على سرمديته ونفى الزائد والشريك والمثل ... وال ضد»^(١).

وهذا يعني أن وجوب الوجود - في نظر الطوسي - يقتضي نفى الزائد ونفى المثل، وهذا مذهب أكثر الفرق الإسلامية. وقد خالف الطوسي هنا أبا هاشم الذي جعل الذات الإلهية مساوية لغيره من الذوات، وإنما يخالفها بحالة توجب الأحوال الأربعة، وهي : الحية والعالمية والقادرية والموجودية، وتلك الحالة هي صفة الإلهية. وهذا المذهب لاشك في بطلانه، فإن الأشياء المتساوية تتشارك في لوازمها، فلو كانت الذوات متساوية جاز انقلاب القديم محدثاً وبالعكس وذلك باطل بالضرورة. إلى جانب ذلك، فإن وجوب الوجود يقتضي نفى الضد، لأن الضد يقال على ما يعاقب غيره من الذوات على المحل أو الموضوع مع التنافي بينهما، وواجب الوجود يستحيل عليه الحلول، فلا ضد له بهذا المعنى. ويطلق أيضاً على مساوٍ في القوة ممانع، ولما كان الله لا مثل له، فلا يشاركه غيره في القوة^(٢).

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) الحلي : كشف المراد، ص : ١٦١

وهكذا، ذهب الطوسي في تصوره لوحداية الله تعالى، مذهب فلاسفة الإسلام في تصورهم لواجب الوجود. فهو في تصوره لوحداية الله تعالى جعله مجرداً من كل صفة تجعل له وجوداً خارج الذهن وخارج التصور العقلي.

٢- تنزيه الله عن الجسمية :

لما كان الطوسي يرى أن حقيقة الجسم في أنه المركب، لذلك نزه الله تعالى عن معنى الجسمية، ولم يجر وصفه بأنه جسم لاستحالة التركيب. وقد أشار الطوسي إلى نفى الجسمية في كتاب «التجريد»^(١)، وذلك لأن كل جسم مفتقر إلى حيز ما، وبذلك «فإن وجوب الوجود يقتضي نفى التحيز عنه تعالى لأنه تعالى لو كان متحيزاً لم ينفك عن الأكوان الحادثة، وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ... وكل حادث ممكن، فلا يكون واجباً»^(٢).

وهذا يعني أن الطوسي ينزه الله تعالى عن الجسمية ولوازمها، وأنه ينفي عن ذاته تعالى كل ما يوحى بالتركيب. ومن ثم، فإن التنزيه عن الجسمية يعد المحور الرئيسي لكثير من الصفات السلبية التي يقدر الطوسي الله سبحانه عن الاتصاف بها، مثل التنزيه عن المكانية، والحلول والاتحاد، والرؤية، وحلول الحوادث في الذات، إلى غير ذلك مما سنعرض له فيما يلي.

ويمكن القول : إن الطوسي في هذه المسألة أيضاً إنما يقتفي أثر المعتزلة في تنزيه الله تعالى عن الجسمية^(٣).

(١) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٢٤.

(٢) الحلبي : كشف المراد، ص : ١٦١.

(٣) عبد الجبار : المحيط بالتكليف، ص : ١٩٨، ١٩٩.

٣- تنزيه الله عن المكان والجهة :

ترتبط فكرة الطوسى عن المكان والجهة ارتباطاً وثيقاً بفكرته عن الجسمية؛ وقد كان الطوسى فى هذه المسألة منطقياً مع نفسه، لأنه بدأ بتنزيه الله تعالى عن الجسمية ولو احققها. فلقد نفى الطوسى التحيز عن واجب الوجود، والمراد بالتحيز المكان الذى يحل فيه الشئ المتحيز.

أما الجهة، فالطوسى ينفىها عن واجب الوجود، «لأن كل ذى جهة، فهو مشار إليه ومحل الأكوان الحادثة، فيكون حادثاً فلا يكون واجباً»^(١).

ويمكن القول : أن الطوسى فى هذه المسألة حذا حذو المعتزلة الذين اتجهوا إلى نفى الجهة والمكان، وأولوا الاستواء على العرش تأويلاً مجازياً يرمى إلى تنزيه الله تعالى عن التحيز، والاختصاص بجهة أو مكان.

٤- تنزيه الله عن الحلول والاتحاد :

يعد تنزيه الله تعالى عن الحلول والاتحاد نتيجة منطقية، لما سبق أن قرره الطوسى من تنزيه الله تعالى عن الجهة والمكان والتحيز. ويعد هذا الموقف من الطوسى إنكاراً صريحاً لما سبق وصرح به فى أثناء إقامته فى القلاع الإسماعيلية، وانخلاعاً تاماً من كل تصورات الحلول والاتحاد التى وسم بها كتابه : «أوصاف الأشراف».

ويستدل الطوسى على تنزيه الله تعالى عن الحلول بدليل، فحواه «أن المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل الطبيعة - أو التبعية - بشرط امتناع قيامه بذاته. وهذا المعنى منتفٍ فى حقه تعالى، لاستلزامه الحاجة المستلزمة للإمكان»^(٢).

(١) الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٢.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

أما الاتحاد، فالطوسي يستدل على نفيه بالأدلة الآتية :

الدليل الأول :

وجوب الوجود يستلزم الوحدة، فلو اتحد واجب الوجود بغيره لكان ذلك الغير ممكناً، فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتحد به، فيكون الواجب ممكناً^(١)، وهذا محال.

الدليل الثاني :

لو اتحد واجب الوجود بغيره، لكانا بعد الاتحاد إما أن يكون موجودين كما كانا، فلا اتحاد. وإن عدما أو عدم أحدهما، فلا اتحاد أيضاً؛ ويلزم عدم الواجب، فيكون ممكناً^(٢).

٥- تنزيه الله عن حلول الحوادث :

يثبت الطوسي نفى حلول الحوادث في الذات الإلهية، ويعد هذا النفي إحدى الصفات التنزيهية التي يجب أن يتصف بها الله سبحانه وتعالى. ومن ثم، فإن الطوسي يتسق مع المنحى التجريدي الذي يتصف به كتاب «التجريد». ولذلك يقترب الطوسي هنا من النزعة الاعتزالية العقلانية، التي تتخذ المنهج التنزيهي العام، الذي يطبقونه بصرامة على كل المسائل الإلهية.

وما يدل على هذا المنحى التنزيهي قوله تعالى : «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»^(٣). وقوله تعالى : «أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون»^(٤).

ويبنى الطوسي مذهبه في تنزيه الذات عن حلول الحوادث على مبدأ فحواه : أن الله تعالى واجب الوجود بذاته، وأنه ينافى حلول الحوادث فيه، لأن

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) سورة الشورى : آية : ١١.

(٤) سورة النحل : آية : ١٧.

حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته، وذلك ينافى الوجوب^(١).

ويستدل الطوسي على تنزيه الذات الإلهية عن التغير بالأدلة الآتية^(٢) :

الدليل الأول :

إن واجب الوجود يستدعى الاستغناء عن الغير في كل شيء، لأنه لو افتقر إلى غيره لزم الدور، لأن ذلك الغير محتاج إليه لإمكانه، وواجب الوجود يستحيل عليه الافتقار والتعلق بالغير.

الدليل الثاني :

يمتنع على واجب الوجود أن يكون محلاً للحوادث، لأنه إن كان صفة كمال إستحال خلو الذات عنه، وإن لم يكن إستحال اتصاف الذات به.

الدليل الثالث :

إن المقتضى للحدث إن كان ذاته كان أزلياً، وإن كان غيره كان الواجب مفتقراً إلى الغير، وهو محال.

٦- تنزيه الله عن الكيفيات النفسانية :

يراد بالكيفيات النفسانية تلك الاغراض التي تحصل في النفس فتشير فيها نوعاً من التأثير والإنفعال، وذلك كالغضب والحزن والفرح والغم، والصحة والمرض، والهم والخجل والحقد، والشهوة والنفرة، والألم واللذة، وبالجمله جميع حالات النفس وملكانها^(٣).

(١) الحلبي : كشف المراد، ص : ١٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص : ١٦٢.

(٣) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١١٥.

ولما كان الطوسي ينزه الله تعالى عن حلول الحوادث، فإنه قد نفى عنه جميع هذه الأعراض النفسانية، لإستلزامها التغير والحركة التى يجب نفيها عن ذاته تعالى.

ومن الجدير بالذكر أن هذه النزعة التجريدية التى بدت واضحة فى كتاب «التجريد» للطوسي، قد أعطت علم الكلام هذه الأداة العقلية فى بحث الإلهيات، بحيث خلعت على علم الكلام صورة جديدة تختلف كلية عن تلك الصورة التى ظهر فيها لدى القدماء.

وعلى الرغم من ذلك، فإن الطوسي فى كتابه هذا، وفى مسألة تنزيهه لله تعالى عن قيام الحوادث وحلول الأعراض بذاته، لم يخرج عما سبق أن قالت به المعتزلة والأشاعرة من قبل. هذا إلى جانب أن الفلاسفة منعوا أيضا قيام الحوادث بذاته تعالى.

٧- تنزيه الله عن الروية :

تعد مسألة الرؤية^(١) من أهم المسائل التى ثار حولها الخلاف بين الفرق الإسلامية؛ وقد تعددت الحلول بتعدد الفرق. وإن كنا لا نستطيع أن نأتى على هذه الفرق جميعاً، فإننا سوف نشير إلى فرقة المعتزلة، وذلك لأن الطوسي تتبع خطاهم فى هذه المسألة.

ولما كان الطوسي ينزه الله تعالى عن الجسمية ولوازمها، من الجهة والمكان والحلول؛ فيجب عليه أن ينفى رؤية الذات الإلهية. وذلك لأن وجوب

(١) انظر تفصيل هذه المسألة فى :

- د. محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة، ص : ٨٩-٩٧.

الوجود يقتضى تجرده ونفى الجهة والحيز عنه، فتنتفى الرؤية بالضرورة^(١).
والطوسي بذلك يحدو حدو المعتزلة تماماً^(٢).

ولقد استدل الطوسي على تنزيه الله تعالى عن الرؤية، بأدلة نقلية وأخرى عقلية، وذلك على النحو التالي :

أولاً : الأدلة النقلية على نفى الرؤية :

أولاً: يرى الأشاعرة أن سيدنا موسى عليه السلام سأل ربه الرؤية، ولو كانت ممتنعة لم يصح عنه السؤال. إلا أن الطوسي يرى أن السؤال كان من موسى لقومه ليبين لهم إمتناع الرؤية، لقوله تعالى : «لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة»^(٣)؛ ومن ثم فالرؤية محالة في حقه تعالى^(٤).

ومعنى هذا، أن الطوسي يدلل بهاتين الآيتين اللتين نصتا على عقوبة من سألوا رؤية الله جهرة بالصاعقة، وليس هناك شيء أدل من هذا - في نظر الطوسي - على إمتناع الرؤية.

ثانياً: قوله تعالى : «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة»^(٥)؛ ووجه الاستدلال بهذه الآية، كالآتي :

١ - إن النظر المقرون بحرف إلى، يفيد الرؤية، لأنه حقيقة في تقليب الحدقة التماساً للرؤية. وهذا متعذر في حقه تعالى لانتفاء الجهة عنه، فيتعين أن يكون المراد منه المجاز، وهى الرؤية التى هى معلولة النظر الحقيقى. واستعمال لفظ السبب فى المسبب من أحسن وجوه المجاز. ومن ثم، فإن النظر وإن اقترن به حرف إلى لا يفيد الرؤية.

(١) الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٣، ١٦٤.

(٢) انظر :

- عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص : ٢٤١-٢٤٩.

- : المحيط بالتكليف، ص : ٢٠٨.

(٣) سورة البقرة، آية : ٥٥.

(٤) انظر : الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٤.

(٥) سورة القيامة : آية : ٢٢.

٢- يكون معنى ناظرة أى منتظرة، أو أن المضاف هنا محذوف وتقديره إلى ثواب ربها ناظرة، ولا يقال الانتظار سبب الغم، والاية سبقت لبيان النعم، لأن سياق الآية يدل على تقدم حال أهل الثواب والعقاب على استقرارهم فى الجنة والنار بقوله : «وجوه يومئذ ناضرة» ، بدليل قوله تعالى : «وجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة»^(١). فإنه فى حالة استقرار أهل النار فى النار قد فعل بها فاقرة، فلا يبقى للظن معنى.

وإذا كان كذلك، فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون سبباً للغم، بل سبباً للفرح والسرور. ونضارة الوجه كمن يعلم وصول نفع إليه يقيناً فى وقت، فإنه يسر بذلك وإن لم يحضر الوقت. كما أن إنتظار العقاب بعد الإنذار بوروده يوجب الغم، ويقتضى بسارة الوجه^(٢).

ثالثاً: قوله تعالى جواباً لموسى عليه السلام حين سأله أن يريه نفسه، : «لن ترانى ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى»^(٣). ويتمثل وجه الاستدلال بهذه الآية فى أمرين :

أولهما : أن النفى فى الآية للتأييد، لأن (لن) تفيد النفى المؤبد، وعلى هذا يكون معنى الآية : إنك لن ترانى أبداً. وإذا انتفت الرؤية فى حق موسى عليه السلام، ففى حق غيره أولى.

ثانيهما : أن الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل فى مكانه، وهذا محال، فلا يدل على الإمكان المعلق، فتكون الرؤية مستحيلة ويكون معنى الجواب : لن ترانى أبداً^(٤).

(١) سورة القيامة ، آية : ٢٤ .

(٢) الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٤ .

(٣) سورة الأعراف : آية : ١٤٣ .

(٤) انظر : كشف المراد ، ص : ١٦٤ .

ثانياً : الأدلة العقلية على نفى الرؤية :

يبنى الطوسي أدلته العقلية على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار، على أساس الناحية التجريدية التي التزم بها في كتابه «التجريد». وإلى جانب هذا، فإن الطوسي نزه الله تعالى عن الجسمية والجهة والمكان والحلول. ومن ثم، فإن الله تعالى منزّه عن الرؤية، «لأن كل مرئى، فهو في جهة يشار إليه بأنه هناك أو هنا، ويكون متقابلاً أو في حكم المقابل. ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية»^(١).

وترتبط الأدلة العقلية التي يقدمها الطوسي على نفى الرؤية ارتباطاً وثيقاً بالإعتراضات التي قدمها على موقف الأشاعرة، الذي ينص على : «أن الجسم والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية، وهذا حكم مشترك ويستدعى علة مشتركة، ولا مشترك بينهما إلا الحدوث. والوجود والحدوث لا يصلح للعلة، لأنه مركب من قيد عديم فيكون عدماً؛ فلم يبق إلا الوجود، فكل موجود تصح رؤيته، وأنه تعالى موجود»^(٢).

ولكن الطوسي يرى أن هذا الدليل الذي قدمته الأشعرية ضعيف، إذ يقول : «واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل، مع منع التعليل والحصر»^(٣).

ويقدم لنا الطوسي استناداً إلى نقد موقف الأشاعرة، مجموعة من الأدلة العقلية على أمتناع رؤية الله تعالى، وهي^(٤) :

الأول : المنع من رؤية الجسم، بل المرئى هو اللون أو الضوء لا غير.

الثاني : لانسلم اشتراكهما في صحة الرؤية، فإن رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العرض.

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق، ص : ١٦٤، ١٦٥.

(٣) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٢٦، ١٢٧.

(٤) انظر : الحلى : كشف المراد، ص : ١٦٥.

الثالث: لانسلم أن الصحة ثبوتية، بل هي أمر عديم لأن جنس صحة الرؤية، وهو الإمكان عديم فلا يفتقر إلى العلة.

الرابع: لانسلم أن المعلول المشترك يستدعي علة مشتركة، فإنه يجوز اشتراك العلل المختلفة في المعلولات المتساوية.

الخامس: لانسلم الحصر في الحدوث والوجود، وعدم العلم لا يدل على العدم مع أننا نعتبر قسماً آخر وهو الإمكان، وجاز التعليل به وإن كان عديمياً، لأن صحة الرؤية عدمية.

السادس: لانسلم أن الحدوث لا يصلح للعلية، وقد بينا أن صحة الرؤية عدمية، على أننا نمنع من كون الحدوث عديمياً، لأنه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم.

السابع: لم لا يجوز أن تكون العلة هي الوجود بشرط الإمكان أو بشرط الحدوث، والشروط يجوز أن تكون عدمية.

الثامن: المنع من كون الوجود مشتركاً، لأن وجود كل شيء نفس حقيقته. ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركاً، لكان وجود الله تعالى مخالفاً لغيره من الوجودات، لأنه نفس حقيقته. ولا يلزم من كون وجود بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك الشيء.

التاسع: المنع من وجود الحكم عند وجود المتقضى، فإنه جاز وجود مانع في حقه تعالى، أما ذاته أو صفة من صفاته أو تقول الحكم يتوقف على شرط، كالمقابلة هنا وهي تمتنع في حقه تعالى، فلا يلزم وجود الحكم فيه.

يتضح لنا مما تقدم، أن الطوسي يرفض إمكان الرؤية، وبذلك فهو ينحو منحى المعتزلة في هذه المسألة.

٨- تنزيه الله عن اللذة والألم :

يثبت الطوسي في «تجريد العقائد» اللذة العقلية، إذ يقول : «والألم مطلقاً واللذة المزاجية»^(١). وهذا يعنى، أن وجوب الوجود يستلزم نفى الألم واللذة. ومن المعروف أن اللذة والألم قد يكونان من توابع المزاج، فإن اللذة من توابع اعتدال المزاج والألم من توابع سوء المزاج؛ وهذان المعنيان يصحان في حق الأجسام؛ وقد ثبت بوجوب الوجود أنه تعالى يستحيل أن يكون جسماً فينتفيان عنه. وقد نعنى بالألم إدراك المنافى وباللذة إدراك الملائم، فالألم بهذا المعنى منفى عنه لأن واجب الوجود لا منافى له. وأما اللذة بهذا المعنى فقد ثبتت لله تعالى، لأنه مدرك لأكمل الموجودات، أعنى ذاته، فيكون متلذذاً^(٢).

وما نلاحظه هنا، أن الطوسي في هذه المسألة يتبع منهج الفلاسفة وخاصة ابن سينا، الذى يرى أن «الواجب الوجود الذى هو فى غاية الكمال والجمال والبهاء، والذى يعقل ذاته بتلك الغاية فى البهاء والجمال وبتحماق التعقل، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة، تكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ ومتلذذ، فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم، من جهة ما هو ملائم»^(٣).

هذه هى الصفات السلبية التى تنفى عن الله تعالى النقص الذى لا يليق بالذات الإلهية. ومن الواضح أن هذه الصفات كلها ترجع إلى سلب الإمكان عن الله تعالى، وسلب الإمكان يرجع إلى وجوب الوجود، وهو من الصفات الثبوتية الكمالية، ولذلك ترجع الصفات السلبية إلى الصفات الكمالية القيومية.

(١) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٢٥.

(٢) الحلبي : كشف المراد، ص : ١٦٣.

(٣) ابن سينا : النجاة، ص : ٢٤٥. انظر : د. بيومي مذكور : اللذة والألم عند ابن سينا (مقال ضمن مجلة الثقافة - العدد ٦٩١، السنة الرابعة عشرة - سنة ١٩٥٢م). ص : ١٠.

(٣) الصفات الخبرية :

تعد مسألة الصفات الخبرية من أهم مسائل علم الكلام، وأوثقها صلة بقضية التنزيه، وأكثرها إثارة للجدل بين فرق المسلمين على الرغم من وجود شبه اتفاق بين هذه الفرق، مما يجعل الخلاف حول هذه المسألة يعد خلافاً شكلياً لا جوهرياً. وإلى جانب ذلك، فإن المقصود بهذه الصفات، هو تلك الصفات التي أخبر بها الله سبحانه وتعالى عن نفسه في القرآن الكريم. ولذلك ثبتها دون استناد إلى دليل عقلي واحد.

وقد عالج الطوسي هذه المسألة أيضاً في ضوء المنحى التجريدي الذي التزم به في كتابه «التجريد»، وذلك على النحو الآتي :

يقول الطوسي : «وأما اليد والوجه والقدم والكرم والرضا والتكوين، فراجعة إلى ما تقدم»^(١).

وهذا يعني، أن الطوسي ينزع إلى نفي الصفات الخبرية، ويريد تأويل النصوص الواردة فيها تأويلاً مجازياً، وهذا هو الاتجاه الذي ابتدأه فيما تناول مسألة الصفات الإلهية، وبذلك يقترب الطوسي من موقف المعتزلة في هذه المسألة.

ثانياً - حسن الأفعال وقبحها :

يرى الطوسي أن الفعل «المتصف بالزائد إما حسن أو قبيح، والحسن أربعة»^(٢). «فالفعل الحادث إما أن لا يوصف بأمر زائد على حدوثه، وهو مثل : حركة الساهى والنائم؛ وإما أن يوصف، وهو قسمان : حسن وقبيح. فالحسن مالا يتعلق بفعله ذم والقبيح بخلافه. والحسن إما أن لا يكون وصفاً زائداً على حسنه وهو المباح ويرسم بأنه مالا مدح فيه على الفعل والترك، وإما

(١) الطوسي : تجريد العقائد، ١٢٧.

(٢) المرجع السابق، ١٢٨.

أن يكون له وصف زائد على حسنه. فإما أن يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب، أو يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب، أو يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم وهو المكروه. فقد أنقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة : الواجب والمندوب والمباح والمكروه^{(١)(*)}.

ويؤكد الطوسي أن الحسن والقبح أمران عقليان، «للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير شرع»^(٢). وذلك لأننا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء، وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع. فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه، وقبح الإساءة والظلم ويذم عليه. وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك، وليس مستفاداً من الشرع^(٣).

يقول الطوسي : «ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً، ولجاز التعاكس»^(٤)، وبذلك فإن الحسن والقبح عند الطوسي عقليان، لأنهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً. وهذا محال، لأنه لو لم نعلم حسن الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب، فجاز وقوعه من الله تعالى، وهذا محال. فإذا أخبرنا في شيء أنه قبيح لم نجزم بقبحه، وإذا أخبرنا في شيء أنه حسن لم نجزم بحسنه لتجوز الكذب^(٥). هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز أن يقع التعاكس في الحسن والقبح بأن يكون ما نتوهمه حسناً، قبيحاً وبالعكس. وكان يجوز أن تكون هناك أم عظيمة تعتقد حسن مدح من أساء إليها، وذم

(١) الحلبي : كشف المراد، ص : ١٦٧.

(*) هذا القسم الرابع من أقسام الحسن عند الطوسي أولى به أن يكون أدنى درجات القبيح، فلا يجب أن يكون في الحسن مكروه يستحق المدح بتركه.

(٢) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٢٨.

(٣) الحلبي : كشف المراد، ص : ١٦٧.

(٤) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٢٨.

(٥) الحلبي : كشف المراد، ص : ١٦٧.

من أحسن إليها؛ كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك. ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الأحكام إلى القضايا، لا للأوامر والنواهي الشرعية، ولاللعادات^(١).

ويمكن القول: إن الطوسي يرى أن الحسن والقبح ذاتيان، فالكذب قبح ولا يمكن أن يكون حسناً، لأن ما هو حسن لا ينقلب قبيحاً، وكذلك فإن ما هو قبيح لا ينقلب حسناً.

ولكن هل الله تعالى قادر على فعل القبيح عند الطوسي؟ لقد كانت مسألة علاقة الله بفعل الشر أو القبيح إحدى القضايا الهامة في علم الكلام والفلسفة في المحيط الإسلامي، حيث أثارت حولها الأسئلة الآتية:

هل يقدر الله على فعل القبيح؟ وإذا كان قادراً على فعل القبيح فهل يفعل؟ ولماذا يفعل الله القبيح أو لا يفعل؟

يذهب الطوسي في كتابه «التجريد» إلى أن القبائح مقدورة لله تعالى؛ وفي هذا يقول: «مع قدرته عليه لعموم النسبة، ولا ينافي الامتناع اللاحق»^(٢). وبذلك، فإن نسبة القدرة إلى الممكنات نسبة واحدة لتساوي الممكنات في الحاجة إليها، والقبيح أحد الممكنات، فيكون مندرجاً تحت قدرته تعالى^(٣).

وبناءً على هذا، فإن الطوسي يشير هنا إلى أن الله تعالى قادر على فعل القبيح لكنه لا يفعل، لأن مجرد القدرة على القبيح لا يستلزم وقوعه، وامتناع الوقوع باعتبار الحكمة لا ينفي القدرة عليه، لأنه امتناع لاحق لا يؤثر في الإمكان الأصلي^(٤).

(١) المرجع السابق، ص: ١٦٧، ١٦٨.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد، ص: ١٢٨.

(٣) الحلبي: كشف المراد، ص: ١٦٩.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

ويعلل الطوسى ذلك، بأن وقوع القبح منه يدل على الجهل والحاجة، وهما منتفیان فى حقه تعالى. وذلك لأنه تعالى غنى يستحيل عليه الحاجة، وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح. ومن المعروف أن العالم بالقبيح الغنى عنه لا يصدر عنه، وأن العالم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة، فإنه يوجد. وذلك لأن الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن، واجب بالنظر إلى علته. وكل ممكن مستند إلى قادر، فإن علته إنما تتم بواسطة القدرة والداعى، فإذا وجد ما فقد تم السبب، وعند تمام السبب يجب وجود الفعل. وإلى جانب ذلك، فإنه لو جاز فعل القبيح أو الإخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعده ووعيده، لإمكان تطرق الكذب عليه، ولجاز منه إظهار المعجزة على يد الكاذب. وذلك يفضى إلى الشك فى صدق الأنبياء، ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه^(١).

ويمكن القول : إن قدرة الله على القبيح، وإن كان منزهاً عن فعله، من الأقوال التى عرفت عن المعتزلة^(١)؛ مما يجعلنا نؤكد أن المعتزلة كانوا هم المصدر الذى استقى منه الطوسى.

ثالثاً - تنزيه الله عن القبيح وعلاقته بفكرة العدل عن الطوسى :

لقد كانت فكرة عدل الله تعالى وحكمته هى الأساس الذى بنى عليه الطوسى مذهبه فى تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح مع قدرته على فعله^(١). وقد طبق الطوسى هذا المبدأ على كل المسائل الكلامية، التى تتعلق بأحكام

(١) المرجع السابق، ص : ١٦٨، ١٦٩.

(٢) انظر :

- عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص : ٣١٣، ٣١٤.

- : المختصر فى أصول الدين، ص : ٢٣٥-٢٣٧، (ضمن كتاب : رسائل العدل

والتوحيد، دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٨ م).

(٣) الحلى : كشف المراد ، ص : ١٦٦.

أفعاله تعالى . ومن ثم وجدنا الطوسي يعالج الأفكار الآتية :

١ - التكليف الإلهي :

يتعرض الطوسي في «تجريد العقائد» إلى فكرة التكليف، فيرى أن «التكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه»^(١). فالتكليف حسن لأن الله تعالى فعله، والله تعالى لا يفعل القبيح. ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه، وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف، لأنه تعريض للثواب والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة. ولهذا، فإن المكلف جعل المكلف على الصفات التي تمكنه الوصول إلى الثواب^(٢).

ولقد ذهب الطوسي إلى القول بمنع تكليف العباد مالا يطيقون^(٣)، لأن تكليف مالا يطاق قبيح بالضرورة. ومن ثم يجب أن يكون المكلف قادراً على الفعل، وأن يكون عالماً به أو متمكناً من العلم به^(٤).

وانطلاقاً مما سبق، يرى الطوسي وجوب الأعواض المستحقة على الله تعالى لعباده نظير ما ينزله بهم من الآلام والأمراض والغموم وتفويت المنافع تنزيهاً لله تعالى عن الظلم وفعل القبيح. بل إنه يقول بوجوب العوض عن الآلام التي تصل إلى غير المكلفين من الأطفال والحيوانات^(٥). والطوسي بذلك يتفق مع المعتزلة^(٦).

(١) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٣٠، ١٣١.

(٢) الحلبي : كشف المراد، ص : ١٧٧، ١٧٨.

(٣) قول الطوسي بمنع تكليف مالا يطاق هو قول المعتزلة، انظر في ذلك :

- عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص : ١٣٣.

(٤) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٣١.

(٥) الحلبي : كشف المراد، ص : ١٨٦.

(٦) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص : ٤٨٣ وما بعدها.

بالإضافة إلى ذلك، يرى الطوسي أنه يجب على الله تعالى إثابة الطائع على عمله عوضاً له على مشقة القيام بالطاعات، ومقاومة النفس الأمارة بالسوء، وإلا كان التكليف قبيحاً^(١)، والطوسي هنا معتزلي المنحى^(٢).

٢- اللطف الإلهي :

ومن أهم الأفكار التي نتجت عن موقف الطوسي في العدل الإلهي، القول بإيجاب فعل اللطف عليه سبحانه وتعالى، وحد اللطف عند الطوسي أنه «يحصل الغرض به»^(٣). فاللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية. ووجه إيجاب اللطف على الله تعالى عند الطوسي، ينحصر في أن عدم اللطف فيه نقض لغرض الحكيم سبحانه وتعالى، وهو قبيح عقلاً. كما أن ترك اللطف المقرب من الطاعة فيه مفسدة، فيكون فعله واجباً^(٤).

ويرى الطوسي أن وجوب اللطف على الله تعالى يرتبط بفكرة وجوب إرسال الرسل، حيث يحصل للمكلف اللطف ببعث الرسل. لما فيها من فوائد كثيرة للنوع الإنساني^(٥).

ويمكن القول : إن الطوسي يتبع آراء المعتزلة تماماً في إيجاب اللطف على الله سبحانه وتعالى^(٦).

(١) الحلبي : كشف المراد، ص : ١٩١.

(٢) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص : ٦٦٣ - ٦٧٢.

(٣) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٣٢.

(٤) الحلبي : كشف المراد، ص : ١٨١، ١٨٢. وقارن : د. محمد شريف أحمد : فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، منشورات وزارة الثقافة والاعلام، (دار الرشيد للنشر)، بغداد، ١٩٨٠ ص ٦٩.

(٥) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٣٧. وانظر الحلبي : كشف المراد، ص : ١٩٣، ١٩٤.

(٦) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص : ٧٧٩، ٧٨٠.

رابعاً - الجبر والاختيار :

يرفض الطوسي مذهب الجبر رفضاً قاطعاً، ويؤكد على مبدأ الاختيار الإنساني ومسئولية العباد عن أفعالهم، فعند الطوسي أن «الضرورة قاضية بأستناد أفعالنا إلينا»^(١). والضرورة هنا، تعني معرفة الفرق بين حركة الحيوان اختياريّاً وحركة الحجر الهابط. ومنشأ الفرق هو اقتران القدرة في أحد الفعلين به، وعدمه في الآخر^(٢).

ويرى الطوسي أن «الوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب»^(٣)، لأن الفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن، وواجب بالنظر إلى داعيه. وذلك لا يستلزم الجبر، فإن كل قادر فإنه يجب عنه الأثر عند وجود الداعي، كما في حق الواجب تعالى^(٤). وإلى جانب ذلك، يرى الطوسي أن العبد لو كان موجدّاً لأفعال نفسه لكان عالماً بها، قولاً غير صحيح. وذلك لأن «الإيجاد لا يستلزم العلم، إلا مع اقتران القصد، فيكفي الاجمال»^(٥).

وهذا يعني، أن الطوسي يرى أن الإيجاد لا يستلزم العلم، فإن الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالإحراق الصادر عن النار من غير علم، فلا يلزم من نفي العلم نفي الإيجاد. وعلى الرغم من أن الإيجاد مع القصد يستلزم العلم، لكن العلم الإجمالي كافٍ فيه، وهو الحاصل في الحركات الجزئية بين المبدأ والمنتهى^(٦).

(١) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٢٩.

(٢) الحلّي : كشف المراد، ص : ١٧٠.

(٣) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٢٩.

(٤) الحلّي : كشف المراد، ص : ١٧٠.

(٥) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٢٩.

(٦) الحلّي : كشف المراد، ص : ١٧٠.

ويؤكد الطوسي أن القول بأن العبد لو كان قادراً على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدر واحد، قول غير صحيح. لأنه ينص على أن «مع الاجتماع يقع مراده تعالى»^(١). وذلك لأن قدرته تعالى أقوى من قدرة العبد^(٢).

وبناءً على ما تقدم، فإن الطوسي يرى ضرورة وجوب التأويل، إذ يقول «والسمع متأول ومعارض بمثله، والترجيح معنا»^(٣). وبذلك فالطوسي يؤكد على وجوب التأويل، لأن هناك آيات قرآنية تدل على الجبر وأخرى تدل على الاختيار. وهو يرى أن هذه الآيات لا يمكن أن تتعارض، وإنما يجب أن تؤول. لأن التكليف إنما يتم بإضافة الأفعال إلينا^(٤).

خامساً - القضاء والقدر :

يتبنى الطوسي في هذه المسألة ما ذهب إليه الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) في حديث الأصبغ بن نباتة، فيرى أن «القضاء والقدر إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال، أو الإلزام صح في الواجب خاصة أو الإعلام صح مطلقاً. وقد بينه أمير المؤمنين - علي بن أبي طالب - في حديث الأصبغ»^(٥).

ويمكن القول، أن فكرة «القضاء والقدر» لاتعارض مطلقاً مع حرية الإنسان واختياره لأفعاله. لأن القضاء يأتي بمعنى الخلق والإتمام، ويأتي بمعنى الحكم والإيجاب، وكذلك يأتي بمعنى الإعلام والإخبار. وأما القدر، فقد جاء بمعنى الإخبار والكتابة في اللوح، وبمعنى وضع الأشياء في

(١) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٢٩.

(٢) الحلّي : كشف المراد، ص : ١٧١.

(٣) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٢٩.

(٤) الحلّي : كشف المراد، ص : ١٧٢، ١٧٣.

(٥) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٣٠.

مواضعها دون زيادة فيها ولانقصان، كما جاء بمعنى التبيين لمقادير الأشياء وتفصيلها.

وبناءً على هذا : فإن الله تعالى قضى عليهم بها، بمعنى أنه ألزم العباد بها، وأوجبها عليهم، كما في العبادات المفروضة، وهذا الإيجاب أمر وليس بالإجاء ولا جبر. كما يصح لنا أن نقول : إنه تعالى قدرها لهم، بمعنى أنه بين لهم مقاديرها وأحوالها من حسن وقبيح، وفرض وناقلة، أو بمعنى أنه علم أنهم سيفعلونها، وكتب ذلك في اللوح المحفوظ. وأما القول بأنه تعالى قضى أفعال العباد وقدرها بمعنى أنه خلقها وأوجدتها، فباطل، لأنه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي، ولم يستحق الطائع ثواباً على عمله^(١).

سادساً - منهج التأويل العقلي :

لقد شغلت قضية التأويل حيزاً كبيراً من تفكير الفلاسفة والمتكلمين، حيال موقفهم من النصوص، فلم يجدوا حرجاً في تأويلها. وقد أصبح واضحاً بالنسبة للفلاسفة والمتكلمين أن النص وحده ليس كافياً في الوصول إلى الحق في سائر الأمور الإلهية، بل لابد من الاعتماد على العقل والبرهان المنطقي.

ويمكن القول : إن المعتزلة وأكثر الأشاعرة المتأخرين قد نفوا أن الأدلة النقلية وحدها تفيد اليقين. ذلك لكونها مقيدة لليقين على العلم بالوضع - أي دلالة اللفظ على المعنى - على أن ذلك المعنى هو مراد المخبر به؛ وتتوقف إفادة الأدلة النقلية اليقين على موضع الألفاظ المنقولة عن النبي بإزاء معانٍ مخصوصة، ثم على العلم بأن تلك المعاني مرادة منه، وذلك يثبت باللغة والنحو والصرف. ولما كانت هذه مرجعها إلى لغة العرب وما قرره علماء اللغة في ذلك، ولما كان هؤلاء يجوز عليهم الخطأ فيما يقررونه، ولما كانت أصول

(١) الحلي : كشف المراد، ص : ١٧٥، ١٧٦.

هذه العلوم تثبت برواية الآحاد عن العلماء، وفروعها تثبت بالأقيسة وكلاهما ظنيان^(١).

يقول الدكتور حسن حنفي : إن الدليل النقلى الخالص لا يمكن تصوّره، لأنه لا يعتمد إلا على صدق الخبر سنداً أو متناً وكلاهما لا يثبتان إلا بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر كما أن الدليل النقلى يقوم على التسليم المسبق بالنص كسلطة إلهية، لا يمكن مناقشتها أو نقدها أو رفضها. فهو دليل إيماني صرف يعتمد على سلطة الوحي وليس على سلطة العقل، وبالتالي فلا تلزم إلا المؤمن بها سلفاً^(٢).

ومن ناحية أخرى، فقد قيل : إنه لإفادة الأدلة النقلية اليقين، لا بد من العلم بأن ألفاظها لا تنقل من معانيها المخصوصة إلى معانٍ آخر. وعلى العلم بعدم الاشتراك اللفظى - إذ قد يدل اللفظ على أكثر من معنى - وعلى عدم المجاز، وعلى عدم الإضمار، وعلى عدم التخصيص، وعلى عدم التقديم والتأخير، ثم على العلم بعدم المعارض العقلى. من أجل ذلك كله لا يمكن تقديم الدليل النقلى على العقلى، ذلك أن تقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع^(٣).

وقد استخدم الفزالى^(٤) منهج التأويل العقلى فى كثير من النصوص الإلهية التى بحثها، حيث كان يعتبر أن العقل أصل فى إثبات الشرع، فإذا

(١) د. أحمد صبحي : فى علم الكلام، جـ ٢، ص : ٢٩٢.

(٢) د. حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة، جـ ١، ص : ٣٩٠ - ٣٩٢.

(٣) انظر :

- الحلى : كشف المراد، ص : ١٣٢.

- د. حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة، جـ ١، ص : ٣٩٣.

- د. أحمد صبحي : فى علم الكلام، جـ ٢، ص : ٢٩٢.

(٤) انظر : د. محمد السيد الجلند : ابن تيمية وقضية التأويل، دار عكاظ، الطبعة الثالثة، السعودية،

١٩٨٣ م. ص : ٢١٣ - ٢٢٥.

عارضه ظاهر نقل، فعليه أن يؤوله إلى ما يوافق مقتضى العقل، ولا يرد برهان العقل أصلاً. وهذا الذى أثبتته الغزالي أصراً عليه فخر الدين الرازى^(١) فيما بعد. وهكذا أصبح منهج التأويل العقلى يمثل ضرورة ملحة لا بد منها لجميع الفرق، حتى لا يضطرون إلى مخالفة العقل.

موقف الطوسى من منهج التأويل العقلى :

يتابع الطوسى هنا ما سبق أن ذكرناه عن ضرورة الإحتكام إلى العقل، إلا أنه يرى أن كثيراً من الأدلة اللفظية يعلم دلالتها على معانيها قطعاً، إذ يقول : «وقد يفيد النقلى القطع»^(٢).

وعلى الرغم من ذلك، فإن الطوسى يؤكد ضرورة تأويل الدليل النقلى عند تعارضه مع الدليل العقلى؛ وفى هذا يقول الطوسى : «ويجب تأويله عند التعارض»^(٣).

أما فيما يختص بمسألة التعارض. فإننا نشير إلى توضيح الحلى لها. ففى «كشف المراد» يرى أنه «إذا تعارض دليلان نقليان أو دليل عقلى ونقلى، وجب تأويل النقلى. إما مع تعارض النقلين قط لامتناع تناقض الأدلة، وإما مع تعارض العقل فلذلك أيضاً، وإنما خصصنا النقلى بالتأويل لامتناع العمل بهما وإلغائهما، والعمل بالنقلى وإبطال العقلى لأن العقل أصل النقل. فلو أبطلنا الأصل لزم إبطال الفرع أيضاً، فوجب العدول إلى تأويل النقلى وإبقاء الدليل العقلى على مقتضاه»^(٤).

(١) المرجع السابق، ص : ٢٢٧ - ٢٤٢.

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١١٣.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) الحلى : كشف المراد، ص : ١٣٢.

وهذا يعنى أن الطوسى يميز بين الدليل العقلى والدليل النقلى، ويقدم الدليل العقلى على النقلى. وبذلك فإن الدليل الأول عند الطوسى هو الدليل العقلى ولم يصرح بنتائج غلبة هذا الدليل، من حيث إن نتائجه الحتمية تحدد باستمرار كل ما يرد إلينا من معانٍ نقلية، بحيث تتفق مع العقل والمنطق.

إذن، العقل فى مذهب الطوسى هو محور تفكيره فى التأويل، بل إن العقل هنا بمعناه الشامل الذى يشمل الحس والعقل والخبر. ولذلك فإن غرض التحليل العقلى هو غرض النص ذاته على المستوى العقلى الخالص ودفع المعارض العقلى، بل تخليه والرد عليه سلفاً. ومن ثم، فإن الدليل العقلى يبدأ ببداية يقينية، هى وضوح العقل وبدايته، فلا يحتاج إلى إيمان مسبق بأى نص^(١).

والأمر الذى لاشك فيه أن هذا يفتح الباب على مصراعية لدخول منهج التأويل العقلى فى مجال علم الكلام، وهو منهج التزم به المتكلمون ولاسيما المعتزلة منذ البداية. ونرى الطوسى هنا يستخدم هذا المنهج بقوة وبطريقة فى شمول، الأمر الذى لم يفعله أحد الفلاسفة من قبل، فقد حاول الفلاسفة التوفيق بين العقل والنقل، وإمساك العصا من وسطها فى هذا المضمار. بينما نجد الطوسى فى القرن السابع الهجرى قد وعى هذه التجارب جيداً، وتجاوزها متمسكاً بإعلاء كلمة العقل على كلمة النقل.

وهذه هى أهم المواضع التى ربطت علم الكلام بالفلسفة، حيث نجد أن هذه المفاهيم الكلامية صبت تماماً فى مجرى حركة التفلسف الإسلامى، بعد عصر كبار الفلاسفة الإسلاميين.

(١) انظر : د. حسن حنفى : من العقيدة إلى الثورة، ج ١، ص : ٤٠٣، ٤٠٤.

الفصل الرابع

تطور علم الكلام وانتمائه إلى الفلسفة في فكر
الطوسي

اقترب علم الكلام عند الطوسي، بل قد تلاحم مع الفلسفة، وذلك في كتابه «تجريد العقائد». وقد كانت علاقة هذا التلاحم تنحصر في اشتباك مشكلات علم الكلام مع مشكلات الفلسفة، كما عرفها المسلمون، بمعنى أن علم الكلام كان يتجه بعد نضجه إلى طلب حلول فلسفية لمشكلاته. وهذا طلب مشروع بعد أن هوجمت الفلسفة في المشرق والمغرب، وتخلف عنها نوع من التصوف الفلسفي الذي يلوذ بتيارات باطنية لها أسبابها، وجذورها في كتب الباطنية، ورسائل إخوان الصفا، وفي كتب الفلسفة الإسلامية، ولاسيما عند أصحاب نظرية الفيض.

والحقيقة أن أهم القضايا التي يمكن أن تواجهنا في هذا التطور الحتمي لعلم الكلام، الذي استند في تطوره إلى نوع من الإجازة الشرعية بعكس الفلسفة، هي : الإلهوية، وخلق العالم، والنفس الإنسانية. وهذه القضايا هي قوام الفكر الفلسفي منذ نشأته.

ولقد رأينا، أن نتبع موقف الطوسي في كتابه «تجريد العقائد»، من هذه القضايا الفلسفية، وذلك على ضوء هذه الصلة بين علم الكلام والفلسفة في هذا العصر المتأخر.

أولاً - مشكلة الألوهية :

بدأت قضية الألوهية تشغل أذهان الفلاسفة منذ العصر الأول للفلسفة باليونان وكان التناول الفلسفي لهذه القضية عند فلاسفة اليونان، في الحقيقة انعكاساً للصراع بين العقل الإنساني والأفكار الأسطورية حول الآلهة.

وقدم أفلاطون تصوراً للألوهية في كلامه عن (الواحد) لكن هذا التصور يغلب عليه الغموض وعدم الوضوح خاصة فيما يتعلق بحقيقة الله وصفاته، كما يجب الإشارة إلى أن أفلاطون يتحدث عن الواحد بوصفه (صانعاً) وليس بوصفه خالقاً للكون.

أما أرسطو فقد تحدث طويلاً في هذا الموضوع وحاول أن يتوصل إلى تصور متكامل لفكرة الألوهية، وصفات الله وصلته بالعالم.

فإذا توقفنا عند علامة أخرى لتصور الألوهية في المراحل المتأخرة، وجدنا هذه العلامة ممثلة في شخصية أفلوطين الذي حاول أن يضع تصوراً للألوهية يواجه به فكرة الثالوث المسيحية، وهنا نرى بداية الاصطدام بين الفلسفة وبين الديانات (السماوية) فيما يتعلق بالألوهية.

أما في الفكر الإسلامي، فقد أخذت قضية الألوهية تطرح على نطاق واسع في مناقشات المتكلمين مع أهل الديانات والملل غير الإسلامية، ثم ما لبث الخلاف أن دب بين المتكلمين أنفسهم فيما يتعلق بالقضايا الخاصة بالألوهية.

ومن جهة أخرى كانت هناك عدة محاولات لفلسفة الإسلام من أمثال الفارابي وابن سينا وغيرهما، حيث حاول هؤلاء الفلاسفة تقديم الأدلة على وجود الله والكلام عن علاقته بالعالم، حتى تلت الفلسفة ضربتها القاصمة على يد أبي حامد الغزالي المتوفى ٥٠٥هـ.

أما فيما يتعلق بمشكلة الألوهية في ضوء الصلة بين الفلسفة وعلم الكلام، فقد ظهرت هذه الصلة عند الطوسي من خلال كتابه «تجريد العقائد» على النحو التالي :

تعريف الوجود :

يذهب الطوسي إلى أن الوجود لا يمكن تحديده بل المراد تعريف اللفظ، إذ لا شيء أعرف من الوجود، إذ لا معنى أعم منه^(١). فالوجود يعد أول المعاني لبساطته القصوى، وأول ما يقع في الإدراك لعمومه الشامل، وكل ما يمكن صنعه هو شرح اللفظ فقط^(٢).

(١) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ٦٥.

(٢) يوسف كرم : العقل والوجود، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، ص : ١١٤.

ومن الواضح، أن الطوسى يتفق هنا مع ابن سينا الذى يرى أن : «الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم فى النفس بلا توسط شئ»^(١).

ويؤكد الطوسى أن الوجود بسيط، إذ يقول : «ولا جنس له بل هو بسيط، فلا فصل له»^(٢). ومعنى ذلك أن الطوسى يرى أن الوجود لا يقبل التعريف بالحد، لأن التعريف بالحد^(٣) إنما يكون للأمور المركبة، لأنه - كما هو معلوم من المنطق - تعريف بالجنس والفصل. والوجود ليس مركباً بل هو معنى بسيط، فهو إذن غير قابل للتعريف بالحد.

وما تجدر الإشارة إليه، أن الطوسى فى هذه المسألة ينحى الفلاسفة، من أمثال : الكندى^(٤) والفارابى^(٥) وابن سينا^(٦). كما ترك بذلك سمة

(١) انظر :

- ابن سينا : التعليقات، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣ م. ص : ١٨٥، ١٨٦.

- يوسف كرم : العقل والوجود، هامش، ص : ١١٤.

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٦٨.

(٣) إن التعريف بالحد من خلال فكر أرسطو يمثل عملية تركيب تتألف من جنس وفصل، ويعنى هذا أن تعريف الشئ يجب أن يتألف من جنسه، الذى يشترك به مع أشياء أخرى، ثم يضاف إليه فصله الخاص، الذى يميزه عن الأشياء الأخرى. (محمد جلوب فرحان : تحليل أرسطو للعلم البرهانى، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٣ م. ص : ١٤٢. وانظر : ابن سينا : الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص : ٢٠٤-٢٠٩).

(٤) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق : د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٧٨ م. ص : ١٦٠-١٦٢.

(٥) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق : د. البير نصرى نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية بيروت، ١٩٦٨ م. ص : ٤٤٠-٤٤٥.

(٦) ابن سينا : النجاة، ص : ٢٢٧، ٢٢٨. وانظر : ابن سينا : الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص : ٤٩.

بارزة لعلم الكلام الفلسفى، وذلك يتضح من خلال صدر الدين الشيرازى^(١).

الوجود مفهوم مشترك :

ينتقل الطوسى بعد ذلك لمناقشة مسألة اشتراك الوجود وتحديد نوع الاشتراك، فنرى أن الطوسى ينتمى إلى رأى القائل باشتراك الوجود اشتراكاً لفظياً، وأنه مقول على افراده بالتشكيك - وذلك يعنى أنه واحد فى الجميع - وبذلك يتفق الطوسى مع الفلاسفة وخاصة ابن سينا إلى جانب تأثير الطوسى فى صدر الدين الشيرازى^(٢) فى هذه المسألة.

يقول الطوسى : «وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود، واتحاد مفهوم نقيضه، وقبول القسمة يعطى الشركة»^(٣). وبذلك يرى الطوسى أن الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات.

وقد استدل الطوسى على بيان أن مفهوم الوجود وصف مشترك، بالأدلة الآتية :

أولاً: إنا قد نجزم بوجود ماهية وتردد فى خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود، فإذا شاهدنا أثراً حكمنا بوجود مؤثره، وإذا اعتقدنا بأنه ممكن ثم زال اعتقادنا بإمكانه. ويجدد اعتقادنا بوجوبه، أنه لم يزل الحكم الأول، فبقاء الإعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك^(٤).

(١) د. جعفر آل ياسين : الفيلسوف الشيرازى، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت - باريس، ١٩٧٨م. ص : ٥٧.

وانظر : صدر الدين الشيرازى : الأسفار الأربعة فى الحكمة المتعالية، مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٨٣١ فلسفة ص : ٦.

(٢) الشيرازى : الأسفار الأربعة، ص : ٧.

(٣) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٦٥.

(٤) الحلى : كشف المراد، ص : ٤.

وهذا يعنى، أنه لو كان الوجود غير مشترك، لما أمكن إثباته حين ينتقل
الذهن من أجزاء الخصوصيات الواقعة تحت مفهومه. لأن الوجود فى هذه
الحالة سيكون إما نفس هذه الخصوصيات أو مختصاً بها. فحين يتردد
الذهن بينها وتنزل هذه الخصوصيات التى تتبدل من جزء إلى جزء،
وفى نفس الوقت يحتفظ بتصوره للوجود. فلو لم يكن مشتركاً بين هذه
الأمر، لكان نفس هذه الأمور التى تبدلت وزالت، أو كان خاصاً بها.

ثانياً: إن مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز، فيكون مفهوم نقيضه
الذى هو الوجود واحداً، وإلا لم ينحصر التقسيم بين السلب
والإيجاب^(١).

ثالثاً: إن مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات، فيكون مشتركاً بينها^(٢).

الوجود والماهية :

يذهب الطوسى إلى أن الوجود زائد على الماهيات، ويدلل على ذلك
بعده حجج لا تخرج فى نطاقها عن حجج الفلاسفة بوجه عام. وهذه الحجج
هى^(٣) :

أولاً: أن الوجود مشترك فيما أن يكون نفس الماهية أو جزءاً منها أو خارجاً
عنها، والأول باطل. والإلزم لإتحاد الماهيات فى خصوصياتها، لأن الوجود
مفهوم مشترك، والثانى باطل، وإلا ما أنحصرت أجزاء الماهية بل تكون
كل ماهية على الإطلاق مركبة من أجزاء لا تنتهى. وهذا يعنى، أن
الوجود إذا كان جزءاً من كل ماهية، فإنه يكون جزءاً مشتركاً بينها،

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) انظر :

- الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٦٥، ٦٦.

- الحلى : كشف المراد، ص : ٤-٦.

ويكون كمال الجزء المشترك، فيكون جنساً ففتقر كل ماهية إلى فصل يفصلها عما يساويها فيه. لكن كل فصل فإنه يكون موجوداً؛ لاستحالة انفصال الموجودات بالأمور العدمية، فيفتقر الفصل إلى فصل آخر هو جزء منه ويكون جزءاً من الماهية، لأن جزء الجزء هو جزء أيضاً، موجود ومفتقر إلى فصل آخر ويتسلسل، فيكون للماهية أجزاء لا تتناهى.

ثانياً: إنا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها الذهني والخارجي، والمعقول مغاير للمشكوك فيه. وكذلك قد نعقل وجوداً مطلقاً ونجهل خصوصية الماهية، فيكون مغايراً لها. ولا يمكن أن يقال إنا قد نشك في ثبوت الوجود، فيلزم أن يكون ثبوته زائداً عليه، ويتسلسل. وذلك لان التشكك ليس في ثبوت وجود للوجود، بل في ثبوت الوجود نفسه للماهية.

ثالثاً: إن ممكن الوجود متحقق بالضرورة، والإمكان إنما يتحقق على تقدير الزيادة، لأن الوجود لو كان نفس الماهية أو جزءاً منها لم يعقل منفكة عنه، فلا يجوز عليها العدم حينئذ، وإلا لزم جواز اجتماع النقيضين، وهو محال. وانتقاء جواز العدم يستلزم الوجوب، فينتفى الإمكان حينئذ للمنافاة بين الإمكان الخاص والوجوب الذاتي، ولأن الإمكان نسبة بين الماهية والوجود، والنسبة لاتعقل إلا بين شيئين.

رابعاً: إنا نحمل الوجود على الماهية، فنقول، الماهية موجودة، فنستفيد منه فائدة معقولة. لم تكن لنا حاصلة قبل الحمل، وإنما تتحقق هذه الفائدة على تقدير المغايرة. إذ لو كان الوجود نفس الماهية، لكان قولنا الماهية موجودة، بمنزلة قولنا الماهية ماهية أو الموجودة موجودة، وهذا باطل.

خامساً: أنا نفتقر في نسبة الوجود إلى الماهية إلى الدليل في كثير من الماهيات، ولو كان الوجود نفس الماهية أو جزءاً منها لم نحتج إلى الدليل، لافتقار الدليل إلى المغايرة بين الموضوع والمحمول، والتشكيك في النسبة الممتنع تحققه في الذاتي.

سادساً: إنا قد نسلب الوجود عن الماهية، فنقول ماهية معدومة؛ ولو كان الوجود نفس الماهية، لزم التناقض. ولو كان جزء نفسها، لزم التناقض أيضاً. لأن تحقق الماهية يستدعي تحقق أجزائها التي من جملتها الوجود، فيستحيل سلبه عنها، وإلا لزم اجتماع النقيضين، فتحقق انتفاء التناقض. ولو كان جزء نفسها، لزم التناقض، ويدل على الزيادة.

سابعاً: إن تركيب الواجب منتفٍ، وإنما يتحقق لو كان الوجود زائداً على الماهية، لأنه يستحيل أن يكون نفس الماهية، فلو كان جزءاً من الماهية، لزم أن يكون الواجب مركباً، وهو محال.

ويرى الطوسي أنه يمكن زيادة الوجود على الماهية في العقل، إذ يقول : «فزيادته في التصور»^(١). وذلك لاستحالة تحقق ماهية ما من الماهيات في الأعيان - أو في الوجود الخارجي - منفردة عن الوجود^(٢). وبذلك يتفق الطوسي هنا مع ابن رشد، الذي يقول : «وليس كذلك الوجود، لأنه ليس صفة زائدة ... وإن دل على معنى زائد على الذات، فعلى أنه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود إلا بالقوة»^(٣). كما يتفق مع ابن سينا أيضاً، حيث يشير لويس جاردى، إلى أن ابن سينا ينكر تماماً التمييز بين الذات والوجود. ويرى أيضاً أن هذه الفكرة أثرت تماماً في فكر الطوسي^(٤).

(١) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ٦٦.

(٢) الحلى : كشف المراد، ص : ٦.

(٣) ابن رشد : تهافت التهافت، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م. ج ١، ص : ٢٣٠.

وانظر : د. محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، ص : ١١١-١١٤.

Louis gardet : La pensée Religieuse d' Avicenne, paris, 1951, (٤) P. 51.

بعد أن بينا موقف الطوسي من زيادة الوجود على الماهية في الممكنات، نحاول عرض وتحليل موقفه من زيادة الوجود على الماهية في الواجب يقول الطوسي : «ولا يزيد وجوده ونسبته عليه، وإلا لكان ممكناً. والوجود المعلوم، هو المقول بالتشكيك، أما الخاص به، فلا»^(١).

لقد قصد الطوسي من هذا النص، إلى إبراز القول : إن وجود واجب الوجود عين ما هيته وحقيقته. واستناداً إلى ذلك، يرى الطوسي : أن الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته، والمقول بالتشكيك على أشياء يمتنع أن يكون نفس الحقيقة أو جزءاً منها، بل يكون دائماً خارجاً عنها لازماً لها، كالبياض المقول على يياض الثلج وبياض العاج، لا على السواء. فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما، بل هو لازم من خارج. وذلك لأن بين طرفي التضاد الواقع في الألوان أنواعاً من الألوان لانهاية لها بالقوة^(٢).

وصفوة القول، أن الطوسي قد التزم منذ بداية كتابه «التجريد» ببحث موضوعات الأمور العامة، تلك الموضوعات التي استخدمها الفلاسفة في حديثهم عن «واجب الوجود»^(٣). وهذه من أهم المسائل التي ربطت علم الكلام بالفلسفة، حيث نجد أن هذه المفاهيم الفلسفية قد صبت تماماً في مجرى حركة علم الكلام الإسلامي، بعد القرن السادس الهجري؛ مما ساعد إلى حد كبير على ظهور علم الكلام الفلسفي.

(١) الطوسي : التجريد العقائد، ص : ٧٣.

(٢) الحلبي : كشف المراد، ص : ٢٧.

(٣) يرى لويس جاردى، أن ابن سينا باستخدامه لاصطلاح «واجب الوجود» للتعبير عن الله، قد اقترب من إله أرسطو. ويرى أن هذا الاصطلاح شائع عند الفارابي من قبل.

(انظر : Gardet: La pensée Religieuse d' avicenne, P. 34.)

المفهوم الفلسفى للصفات الإلهية :

يتخذ الطوسى فكرته فى «واجب الوجود» أساساً لتناوله مسألة الصفات الإلهية، فواجب الوجود بذاته عند الطوسى له صفات لازمة لزوماً منطقياً من فكرة واجب الوجود. ومن ثم فهى صفات عقلية بحتة، أو بالأحرى ميتافيزيقية. وهذه الصفات كالآتى :

١- البساطة :

يرى الطوسى أن واجب الوجود بسيط، أى ليس مركباً بأى معنى من معانى التركيب، لأن كل مركب مفتقر إلى أجزائه لتأخره وتعليقه بها، وكل جزء من المركب مغاير له، وكل مفتقر إلى الغير ممكن. فلو كان الواجب تعالى مركباً كان ممكناً، وهذا محال. فوجوب الوجود يقتضى نفى التركيب. والتركيب قد يكون عقلياً، وهو التركيب من الجنس والفصل، وقد يكون خارجياً، كتركيب الجسم من المادة والصورة، وتركيب المقادير وغيرها. والجميع منتف عن الواجب تعالى لاشتراك المركبات فى افتقارها إلى الأجزاء، فلا جنس له، ولا فصل له، ولا غيرها من الأجزاء الحسية والعقلية^(١). وقد ترتب على هذه الصفة صفة الوحدانية، وقد سبق أن ذكرناها.

٢- واجب الوجود تام وفوق التمام :

يثبت الطوسى أن وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاماً وفوق التمام، أما كونه تاماً فلأنه واحد وواجب من كل جهة، ويمتنع تغييره وأنفعاله، وتجدد شئ له، فكل ما من شأنه أن يكون له، فهو حاصل له بالفعل. وأما كونه فوق

(١) انظر :

- الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٦٨.

- الحلى : كشف المراد، ص : ١٦١.

التمام، فلأن ما يحصل لغيره من الكمالات، فهو منه مستفاد^(١).

وهنا لنا ملاحظة، وهى، أن هذه الفكرة لدى الطوسى تؤدي إلى القول بأن الله تعالى يعلم الكلّيات دون الجزئيات، وهو ما سبق أن أثبتّه ابن سينا. ولذل فإن الطوسى هنا يناقض نفسه، لأنّه يثبت أن الله تعالى يعلم الجزئيات والكلّيات، ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء.

٣- واجب الوجود بذاته خير محض :

لا شك فى أن كل ما يقال له خير فهو وجود، وكل ما يقال له شر فهو عدم. ولذلك فإن الوجود خير محض، والعدم شر محض. ولهذا كان واجب الوجود أبلغ فى الخيرية والكمال من كل موجود لبراءته عن القوة والإستعداد، وتفاوت غيره من الموجودات فيه بأعتبار القرب من العدم والبعد عنه^(٢). ومن ثم، فإن واجب الوجود خير محض، وهو منبع كل خير وخال من كل شر، لأنّه واجب الوجود بذاته.

٤- واجب الوجود لا مثل له ولا ضد :

يرى الطوسى أن واجب الوجود لا مثل له، لأن المثلان ذاتان وجوديتان يسد كل واحدة منهما مسد صاحبه، ويكون المعقول متهما شيئاً واحداً، بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن ثم لحقه الآخر لم يكتسب العقل شيئاً آخر. وكذلك فواجب الوجود لا ضد له، لأن الضد ذات وجودية تقابل ذاتاً أخرى فى الوجود. ولما استحال أن يكون الوجود ذاتاً وأن يكون له وجود آخر،

(١) انظر :

- الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٧.

٨٤- الحلى : كشف المراد، ص : ٦٥.

(٢) انظر :

- الطوسى : تجريد العقائد، ص : ٦٦.

- الحلى : كشف المراد، ص : ٨، ٧.

استحال أن يكون ضدّاً لغيره. ولأنه عارض لجميع المعقولات، لأن كل معقول إما خارجي فيعرض له الوجود الخارجي، أو ذهني فيعرض له الوجود الذهني. ولا شيء من أن أحد الضدين يعرض لصاحبه. ومقابلته للعدم ليس تقابل الضدين، بل تقابل السلب والإيجاب إن أخذنا مطلقين، وإلا تقابل العدم والملكية^(١).

وهكذا يتضح لنا أن صفات الله عند الطوسي، إنما هي صفات عقلية، لازمة لزوماً منطقيّاً لفكرة واجب الوجود، والطوسي في هذه المسألة لا يخرج عن الفارابي^(٢) وابن سينا^(٣).

أدلة الطوسي على وجود الله :

لقد استخدم الطوسي في برهنته على وجود الله تعالى الأدلة التي استخدمها معظم الفلاسفة الإسلاميين، وذلك على النحو الآتي :

أولاً : دليل الواجب الممكن

يقوم هذا الدليل عند الطوسي على تقسيم الوجود، إلى الواجب لذاته والممكن لذاته. فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة. وذلك المؤثر إن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان

(١) انظر :

- الطوسي : تجريد العقائد، ص : ٦٦.

- الحلّي : كشف المراد، ص : ٨.

(٢) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة، ص : ٤١-٤٥.

(٣) انظر :

- ابن سينا : النجاة، ص : ٢٢٧-٢٣٤.

- د. حمودة غرابية : ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص : ٨٢-٩٣.

- Arberry, A. J.: Avicenna on theology London, 1951, P. - 25, 26.

ممكنا افتقر إلى مؤثر، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً تسلسل إلى غير النهاية^(١)، وهذا محال؛ لذلك يجب الوقوف عند واجب الوجود بذاته. وفي هذا يقول الطوسي : «إن كان واجباً فهو المطلوب، وإلا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل»^(٢).

ثانياً : دليل الوجوب الذاتي

ينبنى هذا الدليل عند الطوسي على : أن الشيء الواحد إذا كان واجباً لذاته استحالة أن يكون واجباً لغيره، وذلك لأن الموجود إما مستغن عن الغير أو محتاج إليه، ولا واسطة بينهما. والأول واجب بالذات، والثاني واجب بالغير. والواجب لذاته يستحيل أن يكون مركباً، لأن كل مركب مفتقر إلى أجزائه، وكل مفتقر إلى أجزائه ممكن، وهذا محال. وأيضاً الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره، لأن المركب إما حسي وهو يكون بانفعال كالمزاج، أو عقلي كتركب الماهية من الأجناس والفصول، وهو محال في الواجب بذاته^(٣).

ومما هو جدير بالملاحظة، أن فكرة دليل «الواجب الممكن» وفكرة دليل «الواجب الذاتي»، لم تظهر في علم الكلام قبل نصير الدين الطوسي؛ وهذا يشير إلى انعطاف علم الكلام نحو الفلسفة. وعلى الرغم من ذلك، فإن أدلة الطوسي لم تأت بجديد، إذ يتضح للوهلة الأولى أنهما قائمتان على تقسيم الوجود إلى ممكن وواجب وهي مسألة يرجع الفضل فيها إلى ابن سينا.

وصفوة القول، أن الجانب الفلسفي كان راجحاً على الجانب الكلامي عند الطوسي في مسألة إثبات وجود الله، وهذا يؤكد ما نريد إثباته في هذا البحث، وهو «علم الكلام الفلسفي».

(١) الحلبي : كشف المراد، ص : ١٥٤.

(٢) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٢٢.

(٣) انظر : الحلبي : كشف المراد، ص : ٢٦.

تنزيه الذات الإلهية عن المعرفة والإحاطة :

يؤكد الطوسي عجز العقول عن العلم بحقيقة الذات الإلهية، والإحاطة بماهيته تعالى، إذ يقول : «والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك، أما الخاص به فلا»^(١). وبذلك فماهيته تعالى غير معلومة للبشر. فالحقيقة التي لا تدركها العقول هي الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية التي هي المبدأ الأول، والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود ولسائر الموجودات، وهو أولى التصور. وإدراك اللازم لا يقتضي إدراك الملزوم بالحقيقة، وإلا لوجب من إدراك الوجود إدراك جميع الموجودات الخاصة، وكون حقيقته غير مدركة، وكون الوجود مدركاً يقتضي المغايرة بين حقيقته تعالى، والوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى^(٢).

والحق أن ما قاله الطوسي في هذه المسألة موجود عند مختلف الفرق الإسلامية، إلا أننا سوف نشير إلى موقف الفلاسفة في هذه المسألة، حتى نستطيع تحديد موقف الطوسي بدقة وموضوعية.

لقد ذهب الفارابي إلى أن عقول البشر لا تدرك حقيقة الله تعالى، وذلك لأن واجب الوجود يختلف عن كل ما سواه، وأنه تام الوجود، فينبغي أن نعلم أنه من جهته غير معتاص لإدراك، إذ كان في نهاية الكمال. ولكن لضعف قوى عقولنا نحن وللاستعانة بالمادة والعدم، يعتاص إدراكه، ويعسر علينا تصوره، ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده. فإن إفراط كماله يبهتنا، فلانقوى على تصوره على التمام^(٣).

(١) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ٧٣.

(٢) الحلبي : كشف المراد، ص : ٢٧.

(٣) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة، ص : ٥٠.

ثانياً : مشكلة الخلق

تعد مشكلة خلق العالم من المشكلات الفلسفية التي شغلت حيزاً كبيراً في الفكر الفلسفي منذ بواكيره الأولى. فلقد انحصرت هذه المشكلة في الفلسفة اليونانية في القول بقدم العالم، كما هو واضح عند أفلاطون وأرسطو وأفلوطين.

وعندما انتقلت هذه المشكلة إلى العلم الإسلامي، وجدنا الفلاسفة الإسلاميين يميلون إلى الأخذ بقدم العالم. ولكن ثمة حكم شرعي يواجه هذا القول، فالنصوص الواردة في الكتاب والسنة تشير إلى أن الله تعالى وحده هو المنفرد بالقدم. وقد ظهرت هذه المشكلة بشكل واضح في مقاصد الفلاسفة للغزالي الذي عاد في التهافت وكفر الفلاسفة في ثلاث مسائل، منها قولهم بقدم العالم. ثم انبعثت هذه المشكلة مرة أخرى على يد ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت»، مدافعاً عن رأى الفلاسفة في كون العالم قديماً ومخلوقاً لله تعالى.

أما فيما يتعلق بالصلة بين الفلسفة وعلم الكلام عند الطوسي، من خلال إلقاء الأضواء على الموضوعات الخاصة بالخلق. فقد ظهرت هذه الصلة عند الطوسي من خلال كتابه «تجريد العقائد» وذلك على النحو التالي:

موقف الطوسي من قدم العالم وإثباته لحدوثه :

عندما تناول الطوسي مسألة قدم العالم، ذهب إلى القول، بأن «الموجود إن أخذ غير مسبوق بالغير أو بالعدم فقديم، وإلا فحادث»^(١).

وفي هذا القول يتضح لنا، أن الطوسي يدلل على أن الله قديم، لأن القديم لا يكون قبله شيء، ولا يكون صادراً عن عدم. وهو يقابل هنا بين القدم

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص: ٧١.

والحدوث، فيرى أن الحادث إما أن يحدث عن عدم قبله أو هو وجود شيء كان معدوماً من قبل، فيكون الوجود هنا المحدث وجوداً ليس له بذاته؛ وذلك لأنه لا بد من أمر سابق عليه أخرجه من العدم إلى الوجود. وكأنه هنا يجعل العدم بمثابة القوة الأرسطية التي لاتخرج إلى الفعل إلا بتأثير أمر آخر يكون بالفعل، وهنا يأتي تفسير الإشارة إلى أن القديم غير مسبوق بشيء، وأن المحدث لا بد أن يسبقه شيء، وهذا الشيء هو الذي يخرج من القوة إلى الفعل، أى من العدم - الوجود بالقوة - إلى الفعل، أى تمام وجوده. ولا بد أن يكون هذا الشيء الذى قبله بالفعل. فإذاً لا بد من افتراض وجود شيء على هذا النحو قبل وجود المحدث.

ويتضح لنا من خلال المقارنة بين القدم والحدوث بالنسبة لله تعالى، أن الطوسى يعالج مشكلة الوجوب الذاتى، أى مشكلة واجب الوجود لذاته، فهو ينطوى على تمام وجوديته بذاته، وفى ذاته. وبذلك يتميز عن سائر مخلوقاته أو سائر الموجودات، لأنه ليس واجب الوجود بغيره. كما هو الحال فى العقل الأول، أو العقول الفائضة عن الواحد فى المدرسة المشائية؛ إذ أن كلا منها ليس له القدم الذاتى أو الوجوب الذاتى، على الرغم من أنها موجودات عاقلة ووحدات فى العالم المعقول، وتتميز عن حادثات العالم المادى، إلا أنها واجبة الوجود بغيرها، أى بالواحد أو الأول.

ويذهب الطوسى إلى أن الله تعالى قادر مختار^(١)، تأكيداً لقوله بحدوث العالم. إذ يرى أن العالم حادث، فالمؤثر فيه إن كان موجباً لزم حدوثه، أو قدم العالم، وهذا محال. وذلك لأن المؤثر الموجب يستحيل تخلف أثره عنه، وهذا

(١) لمزيد من الاطلاع على آراء الفلاسفة والمتكلمين فى هذه المسألة، انظر :

- د. حسام الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشعرون الثقافية العامة، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦ م. ص : ٨٩-١٠١.

Al-Alousi, H. : The problem of creation in Islamic Thought, - Baghdad, 1968. P. 225-269.

يستلزم إما قدم العالم، وهو محال. أو حدوث المؤثر وهو يستلزم التسلسل، وهو باطل. ومن ثم، فإن المؤثر فى العالم قادر مختار^(١).

وقد نفى الطوسى الوسطة بين الله وخلقه، ويؤكد أنها غير معقولة^(٢). وذلك لأنه قد ثبت حدوث العالم بجملة وأجزائه، والمعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى، فتكون الوسطة من جملة ما سوى الله^(٣). فلا قديم فى الوجود سوى الله سبحانه تعالى.

هذا، ويذكر الطوسى، أن الأثر يعرض له نسبة الوجوب والإمكان باعتبارين^(٤). فلا يتحقق الموجب، ولا يلزم الترجيح دون مرجح؛ ذلك أن فرض استجماع المؤثر لكل جهات التأثير، هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته التى يستوى طرفا الوجود والعدم بالنسبة إليها، ومع داعية الذى يرجح أحد الطرفين. وحيث أن يكون وجوب الفعل بالنظر إلى وجود القدرة والداعى، ولا منافاة بين هذا الوجود وبين الإمكان، لأن الاعتبار فى حال الإمكان هو مجرد القدرة والاختيار^(٥).

ويؤكد الطوسى، أن القدرة حال عدم الأثر لا تفعل الوجود فى تلك الحال بل فى المستقبل، فيمكن اجتماع القدرة على الوجود فى المستقبل مع العدم فى الحال؛ لأن القادر هو الذى يصح منه الفعل وعدمه^(٦).

(١) الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٥.

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٣.

(٣) الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٥.

(٤) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٣.

(٥) الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٥.

(٦) انظر :

- الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٢٣.

- الحلى : كشف المراد، ص : ١٥٦.

والى جانب ذلك، يرى الطوسى أن «انتقاء الفعل، ليس فعل الضد»^(١)، وذلك يعنى، أن القادر هو الذى يمكنه أن يفعل، وأن يفعل ليس لا يفعل عبارة عن فعل الضد^(٢).

وهنا لنا ملاحظة، وهى أن الطوسى يصر، على نفى الضرورة فى أفعال الله تعالى، فالقادر المختار حر فى خلق العالم. وذلك على عكس الفلاسفة الذين جعلوا الله موجباً بالذات. كما يرفض الطوسى فكرة الواسطة فى الخلق بين الله ومخلوقاته؛ ولا شك أن هذا الاتجاه يدعم التصور الصحيح لفكرة الألوهية فى الإسلام، حيث أن هذا التصور يجعلنا نصر على أن علم الكلام بالرغم من تلاحمة مع الفلسفة، فإنه لم يبتعد كثيراً عن العقائد الإسلامية الحقة.

والى جانب ذلك، فإن إصرار الطوسى على إثبات الاختيار فى أفعال الله سبحانه وتعالى، يعد تصريحاً جلياً يرفض نظرية الفيض عند الفلاسفة الإسلاميين من أمثال الفارابى وابن سينا، تلك النظرية التى تقول بصدور الموجودات عن الله تعالى بطريق الضرورة وال لزوم. بالإضافة إلى تقريرها للقدم الزمانى للعالم.

وينتقل الطوسى بعد ذلك إلى تناول قضية الحدوث، فيرى أن «الحادث لا يفتقر إلى المدة والمادة، وإلا لزم التسلسل»^(٣). فالحدوث عند الطوسى إذن لا يستدعى تقدم مدة ومادة، وذلك عكس الفلاسفة الذى يرون : أن كل حادث مسبوق بمدة ومادة، لأن كل حادث ممكن، فإمكانه سابق عليه، وهو عرض لا بد له من محل، وليس المعدوم لانتفائه، فهو ثبوتى وهو المادة. ومن

(١) الطوسى . تجريد العقائد، ص : ١٢٣.

(٢) الحلى كشف المراد، ص . ١٥٦.

(٣) الطوسى : تجريد العقائد، ص . ٧٧.

ناحية أخرى، لأن كل حادث يسبقه عدمه سبقاً لا يجامعه المتأخر، فالسابق بالزمان يستدعى ثبوته^(١).

ويقرر الطوسي هنا بطلان قول الفلاسفة فيما تذهب إليه، لأن المادة ممكنة فمحـل إمكانها مغاير لها، فيكون لها مادة أخرى. كما يرى أن الإمكان أمر عـدمي، لأنه لو كان ثبوتياً لكان ممكناً، فيكون له إمكان ويلزم التسلسل. والزمان تتقدم أجزاؤه بعضها على بعض، هذا النوع من التقدم، فيكون للزمان زمان، وهذا خلف^(٢).

من أجل ذلك، يرى الطوسي أن «المادة متفية، والقبلية لاتستدعى الزمان»^(٣). وذلك لأنه إذا كانت المادة قديمة - كما يرى الفلاسفة - ويستحيل انفكاكها عن الصورة، لزم قدم الصورة فلزم قدم الجسم. وإن كانت حادثة تسلسل؛ فإذا كانت المادة متفية. أما الزمان، فإن كان حادثاً لزم أن يكون زمانياً، وهو محال. وإن كان قديماً وهو مقدار الحركة، لزم قدمها. لكن الحركة صفة للجسم، فيلزم قدمه؛ فالسابق لا يستدعى الزمان^(٤).

ويتضح لنا مما تقدم، أن الله بما أن له القدم الذاتي فلا قديم في الوجود سواء، وكل ما هو في الوجود صادر عنه ومتأخر عن وجوده. وليس قبل وجود

(١) الحلـى : كشف المراد، ص : ٣٩. وانظر :

- الغزالي : تهافت الفلاسفة، ص : ١١٩، ١٢٠.

- ابن سينا: النجاة، ص : ٣٥٦ وما بعدها.

- الطوسي : تهافت الفلاسفة، ص : ١٢٧.

- الرازي : الأربعين في أصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن،

الطبعة الأولى، ١٩٣٨م. ص : ٨، ٤٩، ٥٠.

- د. الألوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص : ٢٢٩.

(٢) الحلـى : كشف المراد، ص : ٣٩.

(٣) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٠١.

(٤) الحلـى : كشف المراد، ص : ٩٠، ٩١.

الله وجود، فالقبلية هنا لا تنطبق على الوجود الإلهي، إذ هو نفسه قبل أى موجود. وهو متقدم بالمرتبة على سائر الموجودات، وليس فى سياق الزمان. ولا يجوز أن يكون تقدمه هذا فى سياق الزمان، مادام متقدماً فى المرتبة والشرف والسمو والكمال. وهو أيضاً لا يخضع للزمان والمكان، فالزمانية والمكانية من صفات المحدثات التى يكون لها ماضٍ وحاضر ومستقبل، وتحدث فى مكان ما، أى لها الطابع المادى الذى يشغل حيزاً، أى مكاناً فى الوجود.

ويؤكد الطوسى كذلك، على أن «الحدوث اختص بوقته، إذ لا وقت قبله. والمختار يرجح أحد مقدرويه، بلا داع ومرجح عند بعضهم»^(١). وبذلك يذهب الطوسى إلى القول بحرية الفعل، فالفاعل الحر له حرية ترجيح أحد الأمرين على الآخر، أى اختيار أحد الأمور من بين عدة احتمالات. فاختياره إذن فى الزمان الحادث، لأن هذه الاحتمالات للفعل إنما تكون حادثات فى الزمان، ويتبنى الفاعل واحداً منها أو بعضها ويترك الباقي. لكن الله تعالى من قبيل المقارنة، لا يوجد لديه ترجيح فى فعله، إذ أن عقله المحض يتطابق مع فعله، من حيث أنه يريد فيكون الفعل (كن فيكون). فلا تأمل فى إتمام الفعل أو عدم إتمامه، لأنه أيضاً يفعل الكامل والأفضل باستمرار.

ويمكن القول، بأن الغموض والتضارب فى موقف كل من الفلاسفة والمتكلمين، حيال مسألة الفاعل، هو بداية مرحلة جديدة فى الفكر الكلامى منذ الغزالي، وهى مرحلة الشك فى مواقف المتكلمين حيال الفلاسفة. وقد وجدنا أن علم الكلام بعد القرن الخامس الهجرى يتجه إلى الفلسفة ويرفض المناقشات الكلامية حول هذه المسألة، ويقبل المبدأ الفلسفى القائل باستحالة الترجيح بلا مرجح^(١).

(١) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٠١.

(٢) د. الألوسى : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص : ١٠٦.

ويذهب الطوسي تأكيداً لالتجانه في حدوث العالم، إلى القول بأن :
« كل شئ يصدر عنه أمر إما بالاستقلال أو الانضمام، فإنه علة لذلك الأمر،
والأمر معلول له »^(١).

وفي ضوء النص السابق، نرى أن كل ما يصدر عن الله تعالى أمر
بالافتراق أو الاجتماع - أى بالتجزئ أو التجميع - فإنه يكون هو علة ما
صدر عنه من معلولات، أى فى تفريد المتفرد أو جمع المجموع. والله هو
الذى صدر عنه كل وجود متفرق - أى جزئى - وكل وجود كلى، فهما
معلولان للفعل الإلهى. وهنا نجد النظرة الكلامية المباشرة لأثر الله فى الوجود،
أى أنه علة لوجود كل جزئى أو كلى. بينما نجد أن العلية الإلهية عند
المشائية الإسلامية - الفارابى وابن سينا - لا تتدخل مباشرة فى الحوادث
والجزئيات، بل إنها تتدرج نزولاً حتى تسلم تأثيرها للعقل الفعال الذى يعد
مصدر كل فعل إنسانى على وجه الأرض أو تحت فلك القمر، على ما
يذهب ابن سينا.

ويمكن القول: إن الطوسي فى تدليله على حدوث العالم قد استخدم
برهان إستحالة التسلسل إلى مالا نهاية؛ واعتمد عليه، واشتق منه براهين
أخرى مماثلة. وقد عرف هذا البرهان لدى باحثى الفلسفة باسم «برهان
التطبيق»، وهذا ما وجدناه واضحاً فى كتابه «التجريد».

يقول الطوسي : « لا يتراقى معروضاهما - أى معروض العلة والمعلول -
فى سلسلة واحدة إلى غير النهاية، لأن كل واحد منها ممتنع الحصول بدون
علة واجبة. لكن الواجب بالغير قد يمتنع أيضاً، فيجب وجود علة لذاتها هى
طرف السلسلة. وللتطبيق بين جملة فصل منها آحاد متناهية وأخرى لم
يفصل منها. لأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما

(١) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ٨٧.

باعتبارهما توجبان تناهيهما، لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق، لأن المؤثر في المجموع إن كان بعض أجزائه، كان الشيء مؤثراً في نفسه وعالله. ولأن المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة، إذ الجملة لا تجب به. وكيف تجب الجملة بشيء هو محتاج إلى مالا يتناهى من تلك الجملة»^(١).

وبناءً على قبول الطوسي لهذا البرهان، فإنه يرفض بذلك مبدأ الفلاسفة القائل بتسلسل حوادث لا نهاية لها، دفاعاً منه عن فكرة حدوث العالم. ومن ثم فإن علم الكلام بعد القرن الخامس الهجرى صار يتجه للاعتراف بضرورة قبول استحالة تسلسل الحوادث إلى مالا نهاية، لتفسير كيفية صدور الحادث، وهو العالم من القديم وهو الله سبحانه وتعالى، بدون أن يؤدي ذلك إلى حدوث القديم أو قدم الحادث المفرد، فلا قديم عند الطوسي سوى الله تعالى.

مفهوم الجسم أو الجوهر :

لقد كان الطوسي يرى أن الجسم لا يحتاج في جوهره ولا في تشخصه إلى الحيز مع أنه لا يتصور وجود المشخص إلا في حيز ما، كما أن العرض لا يتصور وجوده للشخص إلا في موضوع. وهو هنا يجعل الجوهر في الأذهان كفكرة. غير محتاجة إلى حيز حتى يوجد، وحتى يحافظ على فكرة قيام الجوهر بنفسه قبل كل شيء بحيث يجعل وجود الجوهر في الخارج، أى حين يتشخص فهو غير محتاج أيضاً إلى حيز يتحيز فيه، أى أنه يجعل الحاجة إلى الحيز بعد التحقق الحقيقي للجوهر. وليس قبل هذا التحقق، حتى لا يلتبس مفهوم الجوهر وهو القائم بالنفس والمستقبل عن غيره بمفهوم العرض، وهو القائم بالغير والمحمول على غيره. ومن هنا كان لابد للأعراض

(١) المرجع السابق، ص : ٨٧-٨٩.

من أحياء - أى موضوعات - تحمل عليها وتوجد فيها حتى تتشخص . ومن هنا يكون الفرق بين وجود العرض ووجود الجوهر فى الذهن أو فى الخارج ، حيث يتشخصان ، والجوهر يتشخص مستقلاً بذاته ، أما العرض فيتشخص بالجوهر^(١) .

وبناءً على ما تقدم ، فإن الطوسى يرى أنه لا يمكن تصور الجسم موجوداً دون الحيز مع أنه لا يحتاج فى وجوده ولا فى تشخصه إلى الحيز ، وكذلك استحالة تصور العرض مشخصاً إلا فى موضوع . وهذا رأى من الطوسى يدل على مرحلة من التجريد فى التفكير رائعة ، إذ إن معنى رأيه هذا أن الأشياء توجد بأحوال ، أو يمكن أن توجد بأساليب غير التى نراها عليها . ولكن صعوبة إدراكها على تلك الأحوال يكون صعوبة وسائل إدراكها على ذلك النحو ، والتصور عندنا يعدّ قاصراً عن إدراك الأشياء على نحو وجودها فى ذاتها ، أى وجودها الحقيقى كما تبدى فيه لنفسها . وهكذا يمكن أن يكون للأشياء وجودان : وجود لذاتها وفى ذاتها ، وهذا الوجود يصعب إدراكه من جهتنا . ووجودها كما تبدى لنا على النحو الذى تستطيعه وسائل إدراكنا فى إدراك وجود الأشياء^(٢) .

وهذا الموقف من جانب الطوسى يجعله فى مرتبة لا تقل عن مرتبة كانط فى العصر الحديث . فلقد وصل الطوسى بمفهوم التجريد إلى مستوى عالٍ من الدقة ، فلا عجب إذن من نسبة علم الكلام الفلسفى إلى الطوسى ، بالذات فى كتاب «تجريد العقائد» .

(١) الحلى : كشف المراد ، ص : ٦٩-٧٢ . وقارن :

- د . سامى نصر : فكرة الجوهر فى الفكر الفلسفى الإسلامى ، مكتبة الحرية الحديثة ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٨ م . : ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٢) د . سامى نصر : فكرة الجوهر ، ص : ١٠٣ .

ويذهب الطوسي إلى القول بمبدأ تماثل الأجسام، ويستدل على ذلك : بأن الجسم من حيث هو جسم يحدّ بحدّ واحد عند الجميع. وهذا الحدّ الواحد لا قسمة فيه، فالمحدود واحد، ولاستحالة اجتماع المختلفات في حدّ واحد من غير قسمة، بل متى جمعت المختلفات في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة، كقولنا : الحيوان إما ناطق أو صاهل، ويراد بهما الإنسان والفرس^(١). وفي هذا يقول الطوسي : «اتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة»^(٢).

وهذا يعنى، أن الطوسي يوافق على هذا المبدأ انطلاقاً من أن الجسم تنتفى فيه القسمة، وأن له حداً بعينه أى تعريفاً بعينه لا يمكن أن نقسمه إلى أجزاء. فإذا قلنا إن هذا الجسم - أى المائدة - له حد - أى تعريف - هو جسم خشبي له سطح مستطيل وأربعة أرجل، وهو يستخدم للأكل أو الكتابة. فإننا لانستطيع أن نفصل بين السطح وأربعة الأرجل فى تعريف المائدة، لأن السطح وحده لا يمكن أن يؤدى وظيفة المائدة، والأرجل وحدها لا يمكن أيضاً أن تؤدى هذه الوظيفة. لهذا كان من الواجب التسليم بعدم انقسام الجسم، وتسليمنا بوحدته.

ويؤكد الطوسي على أن الأجسام تجوز رؤيتها، إذ يقول «ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون، وهو ضرورى»^(٣). وبذلك يرى الطوسي أنه يمكن إدراك الأجسام، ولكن الإدراك حسى صرف، وهو بالرؤية عند المتكلمين. إلا أن الطوسي يرى أن الإدراك، الخاص بالأجسام، هو إدراك عقلى. ولكنّ للحواس دوراً رئيسياً فيه، فهو ليس إدراكاً عقلياً خالصاً، لأن ثَمَّتْ جواهر محسوسة جسمية. وهذه تحتاج فى إدراكها إلى الحواس باعتبارها النوافذ

(١) الحلى : كشف المراد، ص : ٨٧.

(٢) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٠٠.

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

الحسية التى يطل منها عليها. وبعد انتهاء دور الحواس بوصول الإحساس إلى العقل، تبدأ عملية الإدراك العقلى فى تجريد الأشياء أو المعطيات الحسية، الجزئية، للخروج بمفهوم كلى يشملها جميعاً. ويبقى فى الذهن نستعين به على التعرف على ماصدقات الأجسام - أو الجواهر - وإدراكها حينما يلزم الأمر ذلك^(١).

ولما كان الطوسى يثبت حدوث العالم، فالأجسام عنده حادثة، وسبب حدوثها هو «عدم انفكاكها عن جزئيات متناهية حادثة، فإنها لا تخلو من الحركة والسكون، وكل منهما حادث. وأما تناهى جزئياتهما فلأن وجودها لا يتناهى محالاً للتطبيق. ويوصف كل حادث بالإضافة المتقابلتين، ويجب زيادة المتصف بإحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالأخرى، فينقطع الناقص والزائد أيضاً. والضرورة قضت بحدوث مالا ينفك عن حوادث متناهية، فالأجسام حادثة. ولما استحال قيام الأعراض إلا بها، ثبت حدوثها»^(٢).

وهنا نجد الطوسى ينطلق من مقولة أساسية لإثبات حدوث الأجسام، وهى مقارنة ثبات المعقولات الدائمة والنفوس العاقلة، مقارنة ثباتها بحركة الأجسام وسكونها. وكأنه يجعل برهانه الأساسى على حدوث الأجسام أنها تتحرك وتسكن، والحركة والسكون قد تكون من الضد إلى الضد ولا سيما الحركة بمعنى الكون والفساد. وهو هاهنا يأخذ الحركة بالمعنى العام للتغير، كما ورد عند أرسطو وابن سينا من أن الحركة إما أن تكون كوناً أو فساداً، أو زيادة أو نقصاناً، بحسب المقولات التى أشار إليها أرسطو. ومادام الجسم يخضع للتغير والانتقال من السكون إلى الحركة، ومن الحركة إلى السكون، ومن

(١) د. سامى نصر : فكرة الجوهر، ص : ١١٣، ١١٤.

(٢) الطوسى : تجريد العقائد، ص : ١٠٠، ١٠١.

الضد إلى الضد، فهو لا بد له من فاعل يخرج من القوة إلى الفعل، وهذا الفاعل قد يكون النفس وقد يكون الغير في الأجسام الجمالية.

وعلى أية حال، فإن المتحرك حركة غير ذاتية لا بد له من محرك سابق عليه، إذ إن حركته غير ذاتية. والحركة شبه الذاتية الوحيدة في الوجود هي حركة محرك الكواكب عند أرسطو، إذ إنها تتحرك عشقاً وهياماً بالمحرك الأول، فكأنه هو محركها دون أن يماسها. ولكن حركة الأجسام لا تشبه حتى هذه الحركة الدائرية، بل لها حركة من سكون إلى سكون، ومن ثم أفهى تدمغ الأجسام المتحركة بالحدوث، هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى، وهذا هو دليله الثاني على حدوث الأشياء (الأجسام)، أنه لما كانت الأجسام متناهية في وجودها، فإنها لا بد أن تكون حادثة، لأن اللامتناهي وحده هو الذي لا يخضع للحدوث، فلا يمكن أن يكون له بدء أو نهاية زمانية في الزمان. ولهذا فاللامتناهي غير محدث وهو أبدي، لأنه يقوم في الزمان إلى ما لا نهاية.

ويبدو أن الطوسي يتبنى هنا موقف أفلاطون في اللامتناهي، إذ إن موقف أرسطو يقول: إن اللامتناهي لا يكون بالفعل خلال الزمان، فهو بالقوة دائماً. وإن الذي يعيننا هو وضعه في الزمان في صورة الفعلية. أما أفلاطون وأتباعه فيجعلون المعقولات لا متناهية بالفعل، وقديمة لهذا السبب. وهي غير الأجسام المادية، فالأولى توجد في العالم المعقول قبل الزمان المادي، الذي وضعه الصانع عند أفلاطون على مثال آلة الزمان (كرونوس). ومن ثم، فإن الزمان الذي تحدث عنه المادة - كما يرى أفلاطون - زمان كله محدث، فالأجسام محدثة. وعند أفلوطين شبه من هذه الناحية، فلانعرف متى فاضت المادة وهي شبيهة بأن تكون أقنوماً رابعاً عنده، ومادام الفيض مستمراً فإن إنعكاسات الظلام من هذا الفيض النوراني تظل مستمرة أيضاً.

ونحن نجد موقف الإسلاميين بصفة عامة بين أفلاطون وأفلوطين فيما يختص بوجود الأجسام، وهذا الموقف بعيد عن أرسطو تماماً، لأن أرسطو

يتحدث عن قدم العالم وقدم موجوداته. ويتتبع الطوسي إلى أنه لما كانت الأعراض حادثة، وتتغير في الزمان والمكان بالنسبة للأجسام المتعلقة بها، لهذا كانت الأجسام أيضاً حادثة.

نفى الهيولى :

يقول الطوسي : « فقد ثبت أن الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهى »^(١). وعلى الرغم من ذلك، فإن الطوسي ينفي الهيولى لأنه يرى أن الانقسام لا يقتضي ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى »^(٢). وذلك « لأن الجسم المتصل له مادة واحدة، فإذا قسمناه استحال أن تبقى المادة على وحدتها اتفاقاً، بل يحصل لكل جزء مادة؛ فإن كانت مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل، لأن كل حادث لا بد له من مادة. وإن كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لانهاية لها، بحسب ما في الجسم من قبول الانقسامات التي لا تتناهى »^(٣).

ويمكن القول : إن الطوسي هنا يتجه إيجاباً بعيداً عن أرسطو وبالتالي عن ابن سينا، فينفي وجود الهيولى. والحق أن وجود الهيولى كان غير مفهوم في مدرسة الإسكندرية المتأخرة، وعند الإسلاميين فيما بعد. لدرجة أن الرازي يتحدث عن الهيولى الروحانية، وهو يقصد بها دون أن يدري ما يسمى بالكاوس (العدم) الأفلاطوني، الذي كان المادة الخام التي وضع فيها أفلاطون الصور محتدياً المثل.

وقد جاء أرسطو، فاستغل هذه الفكرة وجعل الصور مستقلة عن المثل، وكأنها من العالم المحسوس، وهي متحدة اتحاداً جوهرياً بالهيولى، التي ليست في نظره مادة مكتملة، بل هي تخضع للعلل الأربعة التي أشار إليها.

(١) المرجع السابق، ص : ٩٥.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) الحلى : كشف المراد، ص : ٧٦.

ويستمر الطوسي فيقول : إنه على الرغم من أن الجسم له وحدة متصلة كما سبق التدليل عليها، وأنه قد يقبل الانقسام إلى مالا يتناهى - أى أنه له إمكان الانقسام إلى مالا يتناهى. فإن هذا الانقسام مادام جائزاً وممكناً فإنه يقتضى أن نثبت أن للجسم مادة ليس له سواها. وإستحالة التسلسل - أى مدامت المادة المحسوسة الملموسة ماثلة أمامنا فى العيان، فإنه يستحيل التسلسل فيها لكى يوجد مالا يتناهى بواسطتها، لأن مالا يتناهى لا يمكن أن يدرك بالحس، وإنما يدرك بالعقل. فالمادة إذن متناهية والأجسام متناهية، والهيولى بصفاتها حاملاً لا متناهية للمادة وغير معينة الوجود، فلا وجود لها على الإطلاق.

نفى الجوهر الفرد :

لقد ذهب الطوسي هنا مذهباً يتفق فيه مع ابن سينا والسهروردي وسائر الفلاسفة الذين رفضوا القول بالجوهر الفرد، فهو يهاجم فكرة الجوهر الفرد عند المتكلمين، تلك الفكرة التى قامت عليها براهين المتكلمين فى إثبات حدوث العالم^(١). ومن ثم، يتجه الطوسي إلى الفلسفة فى معالجة هذه المسألة، مما يظهر مدى تلاحم الفلسفة وعلم الكلام.

(١) انظر الآراء المختلفة حول نظرية الجوهر الفرد فى :

- د. جلال شرف : الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م، ص: ١٨٦ وما بعدها.

- د. سامى نصر : فكرة الجوهر فى الفكر الفلسفى الإسلامى، ص: ٣٨٧ وما بعدها.

- د. محمد عابد الجابرى: المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمى، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢م. ج-٢، ص: ٩٥، ٩٦.

Majid Fakhry: Islamic occasionalism and its critique- by -
Averroes and a quinas, London, 1958, P. 33-37.

يقول الطوسي : «ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال لحجب المتوسط، ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة أو من أربعة على التبادل؛ ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك، وسكون المتحرك، وانتفاء الدائرة»^(١).

وهذا يعنى، أنه لا يمكن أن نفترض أن أى جسم على وضع معين يكون له صفة الوجود، ويحمل خصائص معينة. إذا كان لا يمكن تجزئته إلى أجزاء منفصلة، واحتمال الوصول بها إلى أدق ما يكون، وعدم الوقوف عند الجواهر الفردة وحدها. وذلك لأن وضع الجسم على هيئة معينة، إنما بسبب المتوسط الذى يتصف به، أى بسبب متوسط مجموع الصفات المتداخلة فيه، والتى لا يمكن أن تجتمع كلها فى كل جزء منفصل على حده.

ويرى الطوسي أن خصائص الأجسام لاتأتيها من الأجزاء المنفصلة، ولكنها تأتى من تضافر هذه الأجسام وإعتمادها بعضها على البعض الآخر، لتؤلف فيما بينها جسماً واحداً متحداً، له خصائص معينة. ولا يمكن أن يكون هناك جسم مركب من ثلاثة أو أربعة أمور (أبعاد)، تكون فيه الحركة وتتركز فى أمر واحد منها، إنما تتم الحركة بالتبادل فى هذا المركب، سواء كان الشئ فى وضعه من حيث البداية أو النهاية. وهو يدل على ذلك بأن الإحساس يشهد بكذب القائلين بغير ذلك، بالنظر إلى ما نراه حينما تنفصل أجزاء الجسم بعضها عن بعض، وهو ما يسميه بالتفكك ووصولها إلى حركة السكون، أى أن يصل المتحرك إلى حركة السكون؛ فإن هذه كلها إنما تتم من خلال الموضوع كله، أى الجسم كله. وحينما يبطل الفعل؛ أى الحركة بالمعنى العام أو التغير، تنحل جميع الصفات. ولا يمكن أن تبقى خصائص هذا الجسم لأية ذرة من ذراته، كما يقول أصحاب الجوهر الفرد.

(١) الطوسي: تجريد العقائد، ص: ٩٤..

وأما إشارته إلى انتفاء الدائرة، فإنه لا يرى أن الحركة الدائرية ممكنة في الحادثات كما هي في الموجودات العليا، لأن الحركة والسكون هنا تتطلبان أن لا تكونا في نطاق الحركة الدائرية.

ويستدل الطوسي على نفى الجوهر الفرد بالآدلة الآتية :

أولاً: يرى الطوسي أن «الحركة لا وجود لها في الحال، ولا يلزم نفيها مطلقاً»^(١). لأن الماضي والمستقبل وإن كانا معدومين في الحال، لكن كلاهما له وجود في حد نفسه^(٢).

ثانياً: يذهب الطوسي إلى أن «النقطة عرض قائم، فالمنقسم باعتبار التناهي»^(٣). وهذا يعني، أن الطوسي يرى أن النقطة موجودة، لأنها نهاية الخط. فإن كانت جوهرًا فهو المطلوب، وإن كانت عرضاً فمحلها إن انقسم انقسمت، لأن الحال في أحد الجزئين مغاير للحال في الآخر. وإن لم ينقسم فهو المطلوب^(٤).

ثالثاً: يؤكد الطوسي أن «الآن لا تحقق له خارجاً»^(٥)، وذلك لأن «الماضي والمستقبل موجودان في أحد أنفسهما معدومان في الآن لا مطلقاً، والآن لا تحقق له في الخارج»^(٦).

ويمكن القول : إن الطوسي يمنع أن يكون الجسم مركباً من الجزء الذي لا يتجزأ، ويربط بين هذه النظرة وبين القول بجوهرية النقطة والخط والسطح، فيقرر بطلان جوهريتها جميعاً. وبالتالي عدم أهميتها في تركيب الأجسام

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) الحلّي : كشف المراد، ص : ٧٣، ٧٤.

(٣) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ٩٤.

(٤) الحلّي : كشف المراد، ص : ٧٣.

(٥) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ٩٤.

(٦) الحلّي : كشف المراد، ص : ٧٤.

الطبيعية، بل هي إن ركبت فإنما تتركب الأجسام التعليمية التي تقبل القسمة في جهة كالخط أو في جهتين كالسطح.

وبناءً على ماتقدم، يؤكد الطوسي على تناهى الأجزاء وعلى أن أجزاء الجسم تقبل التجزئة. إذ كيف يمكن الوقوف عند جزئى بعينه هو الجوهر الفرد؟ لأنه يمكن تقسيم هذا الجوهر إلى مالا يتناهى من أجزاء بالعقل أو بالنظر. وذلك لأن الطوسي يرى أن الجوهر الفرد الذى لا يقبل التجزئة، لا يمكن أن يكون قابلاً للانفصال أو الاتصال ليؤلف المادة أو الأجسام ويكونها. إذ إن تكوين المادة أو الأجسام يتطلب أن تكون المادة قابلة للانقسام، وعدم الوقوف عند جواهر فردة. وأن يتوفر فى هذا الجسم أو المادة قابلية للامتداد من جهتين، وهى مادامت تقبل الانفصال والاتصال فلا بد من أن تنطوى على قبول للوحدة أو للتعدد^(١).

وقد كان الذريون الإسلاميون يجعلون فى كل ذرة شبه وجود ذاتى مستقب عن الذرات الأخرى، فهى تشتمل على خصائص معينة. بينما الجسم عند المشائية، هو الذى يحمل هذه الخصائص إذا اكتملت أجزائه ولست الذرات، لأنها لا وجود لها قائماً بذاته، يشكل بسببه جواهر فردة.

مفهوم الزمان والمكان :

يرى الطوسي أن الزمان هو «مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار آخره»^(٢). فالحركة لا بد لها من مسافة تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها، ولا بد لها من زمان كذلك. ويعرض لأجزائها تقدم وتأخر،

(١) انظر :

- الطوسي : تجريد العقائد، ص : ٩٤.

- الحلى : كشف المراد، ص : ٧٥، ٨٦، ٨٧.

- العاملى : الكشكول، ص : ٢٣٨.

(٢) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١١٩.

باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافة على بعض. فإن الجزء من الحركة الحاصلة في الجزء المتقدم من المسافة، متقدم على الحاصل في متأخره. لكن الفرق عند الطوسي بين تقدم المسافة وتقدم الحركة، أن المتقدم من المسافة يجمع بخلاف أجزاء الحركة، ويحصل للحركة عدد بالاعتبارين. فالزمان مقدار الحركة، وتقديرها من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان، وإلا لزم الدور^(١).

ويمكن القول : إن الطوسي يذهب إلى أن العالم حادث، والزمان من جملة، حادث بالضرورة، وفي هذا يقول الطوسي : «وحدوث العالم يستلزم حدوثه»^(٢).

أما المكان، فيرى الطوسي أنه «البعد فإن الإمارات تساعد عليه»^(٣). والطوسي هنا يأخذ بالرأى المنسوب لأفلاطون^(٤)، ويتعد عن أرسطو وابن سينا. ويفرق الطوسي بين نوعين من المكان : أحدهما «ملاق للمادة وهو الحال في الجسم»^(٥)؛ والثاني «مفارق تحل فيه الأجسام»^(٦). وهذه التفرقة تقابل في الحقيقة، تفرقة الرازي بين «مكان كلي»، و «مكان جزئي»، وإن اختلفت الأسماء. أما الشيرازي، فهو يأخذ، فيما يتصل بمسألة المكان، برأى شبيه بهذا الرأى، وذلك متابعة للطوسي^(٧).

(١) الحلبي : كشف المراد، ص : ١٥٢.

(٢) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٢٠.

(٣) المرجع السابق، ص : ٩٦.

(٤) لقد درس أفلاطون المكان بشكل رئيسي في محاوراة طيماوس (Temaus)، مع إشارات قليلة في محاوراة فيلابوس (Philcbus).

(٥) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ٩٦.

(٦) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٧) بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة : د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦ م. ص : ٨٢.

ويذهب الطوسي إلى أن « لكل جسم مكاناً طبيعياً يطلبه عند الخروج على أقرب الطرق، ولو تعدد انتفى. ومكان المركب مكان الغالب أو ما اتفق وجوده فيه، وكذا الشكل والطبيعي فيه هو الكرة»^(١).

على أن الطوسي ينكر وجود الخلاء، فيرى أن «المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل، وإلا لتساوت حركة ذى المعاق، وحركة عديمة عند فرض معاق أقل نسبة زمانيهما»^(٢).

وقد استدلل الطوسي على نفي الخلاء بأنه «لو كان ثابتاً لكانت الحركة مع العائق كالحركة مع عدم العائق، والتالى باطل الضرورة. فالمقدم مثله، وذلك لأنه لو فرضنا متحركاً يقطع مسافة ما خالية فى ساعة، ثم نفرض تلك المسافة ممتلئة، فإن زمان تلك الحركة يكون أطول، لأن الملاء الموجود فى المسافة معاق للمتحرك عن الحركة فلنفرضه يقطعها فى ساعتين، ثم نفرض ملاء آخر أرق من الأول، على نسبة زمان الحركة فى الخلاء إلى زمانها فى الملاء وهو النصف، فتكون معاوقته نصف المعاوق الأولى، فيتحركها المتحرك فى ساعة. لكن الملاء الرقيق معاق أيضاً، فتكون الحركة مع المعاق كالحركة بدونه، وهو باطل»^(٣).

(١) الطوسي : تجريد العقائد، ص ٩٥، ٩٦

(٢) المرجع السابق، ص ٩٦

(٣) الحلى كشف المراد، ص ٧٨

ثالثاً : مشكلة النفس

منذ البواكير الأولى للفكر الفلسفي، احتل موضوع النفس مكانة مستقلة، وكان تناول هذا الموضوع يشكل صدى لاهتمام الفلاسفة بالإنسان، وعلاقته بالكون. وعند فلاسفة الإسلام نجد ذلك الاهتمام بالنفس، وإن كنا لا نجد العديد من الآراء المبتكرة حول النفس؛ إذ إن التيار المشائي كان قوياً ومسيطرأ لدى معظم فلاسفة المسلمين.

أما علم الكلام، فقد انشغل المتكلمون بحقيقة الإنسان منذ أن نشأ علم الكلام، فقد ترك أوائل المعتزلة والأشاعرة تراثاً فكرياً حول النفس.

وأما نصير الدين الطوسي، فقد تناول موضوع النفس، كما تناوله فلاسفة الإسلام قبل ذلك. فهو يسير على نمط يوناني أرسطي أو أفلاطوني في بعض الأحيان. ومن ثم، فإن علم الكلام في القرون المتأخرة اتجه إلى تناول الفلسفي لموضوع النفس.

تعريف النفس و طبيعتها :

يرى الطوسي أن النفس «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة»^(١). وبذلك فإن تعريف الطوسي للنفس بأنها «كمال أول»، تعريف من وضع أرسطو، كان له أثره في فلاسفة الإسلام. ومن الملاحظ أن تعريف النفس بالكمال يدل على معنى النفس، كما يتضمن جميع أنواع النفس

(١) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٠٢.

من جميع وجوهها، ولا تشذ النفس المفارقة للمادة عنه^(١).

ويؤكد الطوسي أن النفس «مغايرة لما هي شرط فيه»^(٢)، أى مغايرة للبدن. وذلك «لما يقع الغفلة عنه، والمشاركة به، والتبدل فيه»^(٣). وبذلك يشير الطوسي إلى نفس الأدلة التي استخدمها ابن سينا فى البرهنة على أن النفس غير البدن^(٤).

ويشير الطوسي إلى أن النفس «جوهر مجرد، لتجرد عارضها وعدم انقسامه، وقوتها على ما تعجز المقارنات عنه، ولحصول عارضها بالنسبة إلى ما يعقل محلاً منقطعاً، ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض، ولانتفاء التبعية، ولحصول الضد»^(٥).

(١) انظر :

- د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى، ص : ١٣٥.
- د. محمود قاسم : فى النفس والعقل، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٤ م. ص : ٦٩ وما بعدها.
- د. جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤ م. ص : ١٦٩ وما بعدها.
- د. جميل صليبا : من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣ م. ص : ١٠٢ وما بعدها.
- د. إبراهيم مذكور : فى الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص : ١٥٦، ١٥٧.
- : مقدمة كتاب الشفاء، قسم النفس لابن سينا، تحقيق : الأب جورج قناتى، وسعيد زايد، القاهرة، ١٩٧٥ م. ص : ٦، ٧.
- فلوطرخس : فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة، ترجمة : قسطنطين لوقا، ص : ١٥٧، (ضمن كتاب : أرسطو طاليس فى النفس، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات بالكويت، دار القلم ببيروت).

(٢) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٠٢، ١٠٣.

(٣) المرجع السابق، ص : ١٠٣.

(٤) الحلى : كشف المراد، ص : ٩٤، ٩٥.

(٥) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٠٤.

يتبنى الطوسي إذن نفس الفكرة التي قال بها أفلوطين في النفس الكلية، تلك الفكرة التي تأثر بها الفارابي، وعنه نقلت إلى العالم الإسلامي^(١).

وحدة النفس وحدوثها :

لقد سبق أن ذكرنا، أن الطوسي يثبت في كتابه «تجريد العقائد»، أن ما سوى الله تعالى محدث، لذلك نراه يقرر أن النفس «حادث»^(٢)، لأن النفس مما سوى الله تعالى. وقد اشترط الطوسي حدوث النفس بحدوث البدن، إذ يقول : «وهي مع البدن على التساوي»^(٣).

والطوسي في هذه المسألة يوافق أرسطو، لأنه يرى أن النفس هي صورة لا يمكن أن تسبق الجسم الذي هو مادتها. والعلل الصورية مساوقة دائماً لمعلولاتها في الوجود^(٤).

وإذا ما حاولنا معرفة رأى الطوسي في التناسخ تبين لنا أنه يرفض التناسخ رفضاً تاماً، وذلك لأنه : لما كانت النفس حادثة وعلة حدوثها قديمة، فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها، ثم يتخصص ذلك الوقت بالإيجاد فيه. والاستعداد إنما هو باعتبار القابل، فإذا حدث الاستعداد وجب حدوث النفس المتعلقة. فإذا حدث بدن وتعلقت به نفس تحدث عن مبادئها، فإذا انتقلت

(١) انظر :

- د. محمود قاسم : في النفس والعقل، ص : ١٧٤ وما بعدها.

- الآمدى : غاية المرام في علم الكلام، تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١ م. ص : ٢٩٤.

(٢) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٠٤.

(٣) المرجع السابق : نفس الصفحة.

(٤) مذكور : في الفلسفة الإسلامية، جـ ٢، ص : ١٨٠.

إليه نفس أخرى منسلخة عنه، لزم اجتماع النفسين لبدن واحد^(١)؛ وهذا محال. لذلك يؤكد الطوسي على وجوب التعادل في الأبدان والنفس حتى لا توجد نفسان لبدن واحد^(٢).

ويتناول الطوسي بعد ذلك مسألة وحدة النفس بالنوع، فيقول: «ودخولها تحت حد واحد، يقتضي وحدتها، واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها»^(٣). وبذلك يتفق الطوسي مع أرسطو، حيث إن فكرة وحدة النفس من حيث النوع واختلافها بحسب العوارض؛ فكرة من أفكار أرسطو، كان لها أثر في فلاسفة الإسلام^(٤)، ومن بينهم الطوسي.

خلود النفس :

يقرر الطوسي مع الفلاسفة أن النفس لا تقبل الفناء^(٥)، لأنها بسيطة في ذاتها وكمالاتها^(٦). ولأنها مجردة كما سبق أن ذكرنا. إلا أننا يجب أن نقرر هنا : أن برهان البساطة الذي ذكره الطوسي قد استمده من ابن سينا. إلى جانب ذلك، فإن هذا البرهان قد رده كثير من الفلاسفة المتأخرين، لأنه بدا

(١) الحلّي : كشف المراد، ص : ١٠٠.

(٢) انظر :

- الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٠٤، ١٠٥.

- الحلّي : كشف المراد، ص : ١٠٠.

(٣) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٠٤.

(٤) د. محمود قاسم : في النفس والعقل، ص : ١٢٤ - ١٤٠.

(٥) الطوسي : تجريد العقائد، ص : ١٠٤.

(٦) الحلّي : كشف المراد، ص : ١٠٠.

فى نظرهف أوضف براهفن الفلوف وأفسرها^(١). وعلى الرغم من هذا، فإن الأمءى قد تناول هذا البرهان بالنقد والتفنفاء، فف فبطل الاستءلال به^(٢).

وصفوة القول، أن الطوسى فى فءفه عن النفس قد مزج ما سفق أن قررء الفلاسفة من قبل، بعلم الكلام من فلال كتابه «ففرفاء العقاءء». وهذا المزج بفن آراء المتكلمفن والفلاسفة، سواء فلاسفة المسلمفن أو الفونان، هو ما نسمفه «علم الكلام الفلسفى».

(١) انظر :

- ء. فمفل صلففا: من أفلاطون إلى ابن سفنا، ص: ١٢٠-١٢٢.
- ء. مءكور: فى الفلسفة الإسلامفة، ج٢، ص: ١٨٦-١٨٨.
- ء. ففء الله فلفف: فلاسفة الإسلام، ءار الفامعات المصرفة، طبعة ١٩٧٦م. ص: ١٤٢-١٤٥.
- ء. سلفمان ءنفا: الفففة فى نظر الفزالف، ءار المعارف، الطبعة الفالفة، ١٩٧١م. ص: ٣١٩-٣٢٨.
- ء. ففى هوفاى: مفاضرات فى الفلسفة الإسلامفة، مكتبة النهضة المصرفة، طبعة ١٩٦٥م. ص: ٢٤٤-٢٤٧.

(٢) الأمءى: ففاة المرام، ص: ٢٩٥.

الفصل الخامس

تقويم وعرض نقطـ لأسباب ظهور علم الكلام
الفلسفـ عند الطوسـ

تحدثنا فى الصفحات السابقة عن ظاهرة فكرية لانهلم أن أأءاً سبقنا إلى مثلها، فقد كان من الغريب أن يهمل جيل الباحثين فى علم الكلام هذه الظاهرة. وهى لون من التفكير نسميه «علم الكلام الفلسفى»، حيث يلتقى فى تيار واحد كل من الفلسفة وعلم الكلام، ليكون أحد العناصر الرئيسية التى شكلت ثقافة ما بعد القرن السادس الهجرى.

ولما كانت هذه الصفحات تدور حول الفلسفة وعلم الكلام، وما بينهما من اتصال؛ ولما كان الطوسى هو أول من مزج الفلسفة بعلم الكلام فى كتابة «تجريد العقائد»؛ فكان لابد أن نتوقف عند أثره الخالد. لذا قمنا بدراسة هذا الكتاب دراسة تحليلية فى هذا البحث الذى بين أيدينا.

ومن خلال هذا الكتاب وجدنا أن الموضوعات التى يبحثها الطوسى فيه، تشمل على موضوعات كلامية وأخرى فلسفية، قد امتزجت فيما بينها فى هذا الكتاب، لتكون، تلك الظاهرة - أعنى علم الكلام الفلسفى - التى ظهرت فى هذه الفترة التاريخية؛ أعنى بداية القرن السابع الهجرى ... ونحن من جانبنا نرى أن هذه الظاهرة تعود إلى عدة أسباب :

أولاً: إن الفلسفة وقد واجهت هذا الهجوم التاريخى الشديد، قد اضطرت إلى الدخول تحت موضوعات علم الكلام والتصوف. وبذلك تم إشباع الميل الفطرى للتفلسف عند المفكرين الإسلاميين، دون تخصيص بالفلسفة على وجه التحديد.

وهذا يعنى، أن الفلسفة على الرغم من المصير المؤلم الذى كان ينتظر المشتغلين بها، والعداء السافر لها فى تهافت الغزالى، وفتاوى ابن الصلاح، ومقدمة ابن خلدون، وموقف ابن تيمية ومدرسته - وذلك فيما نرى أنه كان السبب المباشر - اتخذت الفلسفة هذا التيار الممتزج بالتصوف وعلم الكلام. وهكذا كان التصوف وعلم الكلام بمثابة «الشاطئ» الذى ترسو عليه الاتجاهات الفلسفية فيما بعد القرن السادس الهجرى.

ومن هنا، كانت وقفنا عند الطوسي، فلقد اجتهدنا في بيان الصلة بين علم الكلام والفلسفة من خلال كتابه «تجريد العقائد»؛ وقد ظهر ذلك واضحاً في اعتماد الطوسي على التحليلات الفلسفية، مما أدى به إلى استخدام مصطلحات الفلسفة ومشكلاتها في معالجة الموضوعات الكلامية.

وهكذا، استطاعت الفلسفة على الرغم من الهجوم المتتالي الذي شنه الفقهاء، وبالرغم من فشل محاولات ابن رشد لبعثها؛ نقول : إنها استطاعت أن تجد لها حيزاً مناسباً في المحيط الثقافي الإسلامي، باستئثارها خلف الموضوعات الكلامية.

ثانياً: ارتباط علم الكلام عند الطوسي باستخدامه للمنطق الصوري، أداةً ومنهجاً للبحث والاستدلال.

لاشك أن علم الكلام في «تجريد العقائد» قد بدأ بداية جديدة - على الرغم من أسبقية الغزالي - اتضحت فيها علاقة المنطق بعلم الكلام، وذلك على الرغم من صيحات الفقهاء ضد المنطق والمشتغلين به.

وإذا كان إرتباط المنطق بالفلسفة في ازدهاره، فإننا نستطيع القول، بأن إرتباطه بعلم الكلام كان السبب الحقيقي وراء استمرار المنطق في العالم الإسلامي. وأصبح هذا النهج الذي التزمه الطوسي في تجريده منهاجاً للمتكلمين المتفلسفين، من أمثال : البيضاوي، والإيجي والتفتازاني، حيث بدا لنا واضحاً من خلال كتاباتهم استخدام المنطق الصوري.

ثالثاً: لقد اهتم الطوسي اهتماماً خاصاً بمذهب المعتزلة الكلامي، الأمر الذي أدى في النهاية إلى موقف الطوسي الفلسفي العام، ذلك الموقف الذي يهدف إلى مزج الفلسفة بعلم الكلام.

ويمكن القول، إن الطوسي في «تجريد العقائد» قد مضى شوطاً بعيداً في مفهوم التنزيه الذي التزمت به المعتزلة بحسب المنظور المذهبي الذي يستند

إلى تنزيه الله سبحانه وتعالى، وقد استخدمت المعتزلة «منهج التأويل العقلي» للتعبير عن هذا التنزيه. ولهذا فإن التجاء الطوسي إلى هذا المنهج في كتابه «التجريد»، جعل علم الكلام يتخلى عن منهج النص الحرفي واعتمد على منهج التأويل العقلي. لذلك كان استعمال علم الكلام الفلسفي للحجج النقلية قليلاً للغاية لاعتماده على الحجج العقلية.

وكان من نتيجة ذلك، أن علم الكلام في «تجريد» الطوسي اعتمد اعتماداً كلياً على العقل، حتى اقترب من الفلسفة واستمد منها مادته ومنهجه. ومن ثم، كان كتاب «التجريد» للطوسي نموذجاً لعلم الكلام الفلسفي.

رابعاً: أثر الاتجاه الإسماعيلي عند الطوسي في انطباع الموضوعات الكلامية بالطابع الفلسفي :

من المعروف أن الدعوة الإسماعيلية قد مضت شوطاً بعيداً في التفسير الفلسفي للعالم بحسب المنظور الفلسفي المنطقي الذي يستند إلى البرهان وترتيب الأدلة، ولكنها اضطرت إلى الوقوع في أسر الصيغة الفلسفية التي شاعت عند الإسماعيليين حينذاك، والتي تتمثل في «نظرية الفيض والعقول العشرة»، والتي كان مصدرها تاسوعات أفلوطين، وبصفة خاصة آثولوجيا أرسطوطاليس، وهي جزء ملفق من هذه التاسوعات.

ولقد كان الجانب الفلسفي في فكر الطوسي مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة الإسماعيلية؛ فلا ريب أن نشوء الطوسي في بيت علم شيعي إسماعيلي جعل دراسته الفلسفية في شبابه متأثرة بالفلسفة الإسماعيلية تأثيراً انطبعت به شخصيته. ومعروف أن الطوسي قد مكث أكثر من ربع قرن من الزمان في كنف الإسماعيلية، وهذه الفترة تعد من أخصب فترات الطوسي الفلسفية.

وعلى الرغم من أن الطوسي في «تجريد العقائد» قد ابتعد عن الاتجاه

الإسماعيلي في كثير من الآراء التي سبق أن التزم بها، إلا أن تأثير المنحى الفلسفي العام لهذا الاتجاه كان هو السمة البارزة في هذا الكتاب، مما ترتب عليه ارتباط الفلسفة بعلم الكلام عند الطوسي.

خامساً: ارتباط علم الكلام الفلسفي عند الطوسي بالأصول الكلامية في فلسفة ابن سينا :

لقد تناول ابن سينا نفس القضايا التي شغلت المتكلمين منذ نشأة علم الكلام، مثل : العلاقة بين الله والعالم ...، ذات الله وصفاته، قدم العالم وحدوثه ... إلخ. فلقد اهتم ابن سينا بقضايا علم الكلام إلى جانب القضايا الفلسفية البحتة؛ لذا كانت فلسفته تمزج علم الكلام بالفلسفة، وذلك لأنه كان يقدم حلولاً فلسفية لهذه القضايا. وكان يهدف إلى تأسيس علم الكلام تأسيساً فلسفياً.

وقد كان منهج ابن سينا يعتمد أساساً على القسمة العقلية، وقياس الغائب على الشاهد، وهما من أهم «طرق الاستدلال» عند المتكلمين. وإلى جانب ذلك. ترك ابن سينا أثره في علم الكلام، وخاصة منذ الغزالي الذي يعد المؤسس الفعلي لـ «طريقة المتأخرين» في علم الكلام، وهي الطريقة التي تقوم أساساً على التخلي عن «قياس الغائب على الشاهد»، الذي كان يؤسس «طريقة المتقدمين»، والاعتماد أكثر فأكثر على القياس الأرسطي. ولم يكن إقحام المنطق الأرسطي في علم الكلام راجعاً فقط إلى الدور البارز الذي قام به ابن سينا في عرض مسائل المنطق عرضاً مبسطاً واضحاً، بل إنه يرجع أيضاً بالدرجة الأولى إلى تناول ابن سينا لقضايا علم الكلام ومعالجتها معالجة «منطقية» فلسفية، مما زود المتكلمين فيما بعد بمنهج لم يكن يعرفه علم الكلام. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، تعدى تأثير ابن سينا في علم الكلام المستوى المنهجي إلى المستوى الموضوعي. فلقد عالج ابن سينا كثيراً من القضايا الكلامية

بمفاهيم فلسفية. ويكفى أن نشير إلى أن المتكلمين قد أسسوا علمهم بعد ابن سينا على مفاهيم : الواجب والممكن، والماهية والوجود، والعلة والمعلول، والجوهر والعرض ... إلخ. كما ذكرها ابن سينا في كбите.

وقد كان من نتيجة ذلك أن اختلطت مسائل الفلسفة بمسائل علم الكلام - كما سبق أن ذكرنا - فأصبح علم الكلام بديلاً عن الفلسفة : لقد أصبح كلاماً فلسفياً يجد أصوله ومنطلقه، فيما دعونا هنا بـ «علم الكلام الفلسفي».

ويمكن القول : إنه إذا كان هذا التلاحم بين الفلسفة وعلم الكلام، - منهجاً ومفاهيم - سمة بارزة في السينوية. فإن علم الكلام الفلسفي عند الطوسي - الشارح الأكبر لابن سينا - من جنس علم الكلام الفلسفي عند ابن سينا. وهكذا، فإن دور ابن سينا في تأسيس علم الكلام الفلسفي، يعد من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور علم الكلام الفلسفي عند الطوسي.

لهذه الأسباب، وربما لأسباب أخرى عديدة، نشأ هذا اللون الجديد من التفكير الديني في الإسلام ... ولكن كيف انتهى علم الكلام الفلسفي إلى أن أصبح فلسفة خاصة للمتكلمين في القرون المتأخرة ...؟

يمكن القول : إن الموضوعات الكلامية كانت قد نضجت تماماً في «تجريد» الطوسي، وقد استبعد الطوسي في مناقشاتها كل الشوائب والزيادات التي أدخلتها الفرق الكلامية في صراعها مع الفلاسفة. بل وتعدى الأمر ذلك الحد إلى ميل الطوسي للأخذ من الاتجاه الاعتزالي في محاولة لتقديم «علم كلام فلسفي»، ذلك العلم الذي يتجاوز حدود علم الكلام عند الأوائل. إذ إنه يعد علماً فلسفياً كلامياً ينطوي على عناصر مختلفة مستمدة من عدة مذاهب. فقد أخذ الطوسي بعض أفكاره من ابن سينا والفارابي وإخوان الصفا، والإسماعيلية، ومن أرسطو وأفلاطون.

وبناءً على ذلك، فإن الطوسي قد استخدم الفلسفة أداةً للتعبير عن مشكلات علم الكلام. ولهذا فإن التجاء علم الكلام عند الطوسي إلى

التفلسف لم يكن غاية يستهدفها من وراء حل المشكلات، بل كان الهدف النهائي عقدياً بحثاً، إذ إن الفلسفة وسيلة من وسائل الوصول إلى إثبات العقائد. ومن ثم، فإن الطوسي في كتابه «التجريد» حافظ على التصور الإسلامي للكثير من القضايا التي سبق أن كفر الغزالي الفلاسفة من أجلها، مثل: قدم العالم ... وعلم الله بالكماليات ... إلخ.

وهكذا نرى كيف يمهّد علم الكلام الفلسفي عند الطوسي لظهور فلسفة كلامية خاصة للمتكلمين في القرون المتأخرة ... ولقد استمر هذا التيار عند البيضاوي والإيجي والتفتازاني، وغيرهم من المتكلمين.

ولقد تناول الطوسي أيضاً موضوعات التصوف والفقه بالإضافة إلى الفلسفة وعلم الكلام والفكر الإسماعيلي، الأمر الذي أدى إلى ظهور ما يسمى بـ «الحكمة المتعالية»، حيث انصهرت هذه الاتجاهات في بوتقة واحدة. ومما لاشك فيه أن هذا التيار المزجي الغريب قد ظهر في بلاد المغرب والمشرق على السواء، ولاسيما في عصور التدهور الثقافي.

ونحن من جانبنا، نرى أن هذه الظاهرة ظهرت في المحيط الثقافي الإسلامي نتيجة خوف العلماء والمفكرين على العلم والثقافة الإسلامية من الضياع والتبدد. ولذلك عمل العلماء والمفكرون في كل علم من هذه العلوم الدينية على ضمها في بوتقة واحدة، مادامت كلها تتجه إلى خدمة العقيدة، ومادام الهدف منها هو أعلى مرتبة في الطلب، وهو التوحيد.

وقد أزدھر هذا النوع من الحكمة في القرن السابع الهجري، وأصبح هدف المدارس وأصحاب الشروح على علم الكلام والفلسفة والتصوف في إيران على عهد صدر الدين الشيرازي في أواخر القرن العاشر الهجري، والذي سمي كتابه «الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية».

وهكذا، نرى كيف أصبح «علم الكلام الفلسفي» عند الطوسي، فلسفة خاصة التزم بها المتكلمون في المحيط الإسلامي، فيما بعد عبر القرون المتأخرة في الإسلام.

الخاتمة

لقد كانت دراستنا الأساسية في هذا البحث إنما تهدف في صورتها التي تمثلناها لها، أن تعد جديدة في اتجاهها وغايتها، وتخضع لفكرة واحدة، هي فكرة الربط بين الفكر الفلسفي وعلم الكلام. وهي فكرة سيطرت على هذا البحث سيطرة تامة. فلأول مرة يدرس علم الكلام دراسة ليس هدفها تسجيل الموضوعات الكلامية كما أحتفظت بها كتب الفرق الكلامية، وإنما هدفها الربط بين هذه الموضوعات الكلامية وبين العوامل التي أوجدتها أو طورتها؛ والمؤثرات التي أثرت فيها فطبعتها بطوابع معينة، لم يكن من الممكن - من الناحية العلمية - أن نفهمها على وجهها الصحيح بدون هذا الربط.

ولسنا ندعى أن دراستنا لعلم الكلام الفلسفي تعد كشفاً جديداً، وإنما الذي نذكره هو أننا حاولنا الكشف عن جوانبه المختلفة، ووصل الأسباب بالمسببات. وقد تناولنا «علم الكلام الفلسفي» بنظرة كلية شاملة ترد الجزئيات إلى أصولها، بحيث تبدو هذه الجوانب متسقة مع بعضها البعض. ومحاولتنا هذه تعد محاولة علمية جديدة من غير شك.

وفي ضوء دراستنا لفكرة «علم الكلام الفلسفي» انتهينا إلى أن الطوسي، هو أول من أظهر هذه الفكرة في المحيط الإسلامي. وأيدنا ذلك بنصوص كتاب «تجريد العقائد»، والمنهج الذي اتبعه الطوسي في معالجة هذه النصوص. ورجحنا من خلال هذا الكتاب أن الطوسي هو صاحب الخطوة الأولى في «علم الكلام الفلسفي» في العالم الإسلامي، وهو الذي مهد الطريق له حتى أصبح موضوعاً أساسياً من الموضوعات التي شكلت ثقافة هذه الحقبة.

ولقد أنهت بنا دراستنا لعلم الكلام الفلسفي عند الطوسي، إلى القول بأن هذا اللون الجديد من الفكر الفلسفي يعد إلى حد ما من بين الموضوعات البكر في الفكر الفلسفي الإسلامي إلى عصرنا هذا؛ وذلك يتطلب جهد الباحثين في مجال الإسلاميات لبيان ملامح هذا الفكر في القرون المتأخرة.

وهنا يجدر بنا أن نقف لتسأل : ما الذي توصلنا إليه من خلال هذا

البحث؟ نحاول الاجابة على هذا التساؤل من خلال النتائج الآتية :

أولاً: على أساس دراستنا لعلم الكلام الفلسفى عند الطوسى أثبتنا وجود صلة بين المعتزلة والطوسى، وانتهينا إلى أن النزعة الفلسفية العقلانية الاعتزالية لها تأثير كبير فى ظهور «علم الكلام الفلسفى» عند الطوسى. وأيدنا ذلك بارتباط «علم الكلام الفلسفى» بالالتزام بالعقل، ومنهج التأويل العقلى، والإبتعاد عن الالتزام بالنص؛ مما ترتب عليه إعلاء كلمة العقل مرة أخرى فى علم الكلام، والالتزام بالفلسفة ومنهجها فى مناقشة القضايا الكلامية.

ثانياً: وفى ضوء دراسة «علم الكلام الفلسفى» أيضاً، وفى ضوء مقارنة موقف الطوسى بابن سينا، انتهينا إلى مخالفة الطوسى لابن سينا فيما يذهب إليه من القضايا الفلسفية التى كفره بها الغزالى، مثل: قدم العالم، وعلم الله بالكمليات... إلخ. وملنا إلى القول بأن الطوسى - على الرغم من صلته بابن سينا والاتجاه الإسماعيلى - لم يخرج عن التصور الدينى الإسلامى الصحيح لمثل هذه القضايا. ودفعنا هذا إلى الاعتقاد بأن «علم الكلام الفلسفى» - بالرغم من أنه يلتزم بالمنطق والفلسفة - إلا أنه قد حافظ على العقيدة الإسلامية الصحيحة؛ ورجحنا أن الغزالى هو صاحب الخطوة الأولى فى هذا الاتجاه لعلم الكلام.

ثالثاً: وفى ضوء دراستنا للدور الذى قام به المنطق فى تشكيل علم الكلام الفلسفى، انتهينا إلى أن المنطق يمثل دعامة أساسية عند الطوسى. وأيدنا ذلك باستخدام الطوسى للمنطق الصورى فى كتاب «تجريد العقائد» من ناحية، وبتناول الطوسى المشكلات الكلامية تناولاً فلسفياً منطقياً من ناحية أخرى.

رابعاً: وقد انتهينا إلى أن كتاب «تجريد العقائد» يعد شهادة على «علم الكلام الفلسفى»، الذى يعد لوناً أساسياً من ألوان الثقافة. وبذلك فالطوسى أول من وضع الأساس لعلم الكلام الفلسفى، الذى احتل مكانة متميزة فى الفكر الإسلامى فيما بعد؛ أو هو - على أقل تقدير - أول من وجه الأنظار

إلى تأسيس علم الكلام تأسيساً فلسفياً.

وأخيراً كنا - في أغلب الظن - أول من درس «علم الكلام الفلسفي»،
وهو موضوع - على أهميته وطرافته - لم يلق من عناية الباحثين في الفكر
الإسلامي ما هو جدير به.

ثبت المراجع

أولاً - المراجع الهروبية :

- ١- ابن أبى اصبيعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق : د. نزار رضا، مكتبة الحياة، بيروت.
- ٢- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
- ٣- ابن تيمية : الرد على المنطقيين، تحقيق : السيد سليمان الندوى، دار المعرفة، بيروت.
- ٤- ابن الجوزى : تلبس إبليس. مكتبة المتنبي ومكتبة سعد الدين، القاهرة - دمشق.
- ٥- ابن حزم الأندلسى : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق : د. إحسان عباس، دار مكتبة الحياة.
- ٦- ابن خلدون : المقدمة، تحقيق : حجر عاصى. دار ومكتبة الهلال، بيروت.
- ٧- ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق : د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٤م.
- ٨- » » : تهافت التهافت، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٦٩م.
- ٩- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٥٨م.
- ١٠- » » : التعليقات، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م.
- ١١- » » : النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. طبعة محي الدين صبر الكردى، الطبعة الثانية، ١٩٣٨م.

- ١٢- ابن قتيبة : مختلف الحديث. دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م.
- ١٣- ابن القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبي، القاهرة.
- ١٤- ابن المطهر الحلى : كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، مكتبة المحمدى، قم. (ونسخة أخرى طبعت سنة ١٣١٠هـ، بدار الكتب المصرية، برقم ١٣١٦/ علم الكلام).
- ١٥- ابن النديم : الفهرست، تحقيق رضا تجدد، بيروت.
- ١٦- أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.
- ١٧- أبو الوفا التفتازانى (دكتور) : دراسات فى الفلسفة الإسلامية، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٥٧م.
- ١٨- إبراهيم بيومى مذكور (دكتور) : فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.
- ١٩- » » » : اللذة والألم عند ابن سينا (مقال ضمن مجلة الثقافة، العدد ٦٩١، السنة ١٤، ١٩٥٢م).
- ٢٠- » » » : مقدمة كتاب الشفاء - قسم النفس لابن سينا. تحقيق : الأب جورج قناتى، سعيد زايد. القاهرة، ١٩٧٥م.
- ٢١- أحمد محمود صبحى (دكتور) : فى علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢م.
- ٢٢- ألبير نصرى نادر (دكتور) : فلسفة العتزة، دار نشر الثقافة، ١٩٥٠م. (الجزء الأول).

- ٢٣- ألبير نصرى نادر (دكتور): أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية. المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٨م.
- ٢٤- الأمدى : غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١م.
- ٢٥- بروكلمان (كارل) : تاريخ الأدب العربى، ترجمة : د. السيد يعقوب بكر، د. رمضان عبد التواب. دار المعارف، الطبعة الثانية. (الجزء الرابع).
- ٢٦- بنيس : مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمة: د. أبو ريدة، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦م.
- ٢٧- توفيق الطويل (دكتور) : قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٤٧م.
- ٢٨- جعفر الشيخ باقر آل محبوبة : ماضى النجف وحاضرها، دار الأضواء، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٦م.
- ٢٩- جعفر آل ياسين (دكتور) : الفيلسوف الشيرازى، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٨م.
- ٣٠- » » » : المدخل إلى الفكر الفلسفى عند العرب، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م.
- ٣١- » » » : فيلسوفان رائدان (الكندى والفارابى)، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٣م.
- ٣٢- » » » : فيلسوف عالم، دار الأندلس، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤م.

- ٣٣- جميل صليبا (دكتور) : من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣م.
- ٣٤- جلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام. تحقيق : د. علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣٥- جلال شرف (دكتور) : الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م.
- ٣٦- جولد تسيهر : موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل، (ضمن كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، للدكتور : عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، دار العلم. الكويت - بيروت. الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م.
- ٣٧- جورج شحاته قنواي : فلسفة الفكر الديني، ترجمة : د. صبحي الصالح، د. فريد جبر، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٧م.
- ٣٨- حامد طاهر (دكتور) : مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٨٥م.
- ٣٩- حسام الألوسي (دكتور) : دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٠م.
- ٤٠- » » » : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦م.
- ٤١- حسن حنفي (دكتور) : التراث والتجديد، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م.

- ٤٢- حسن حنفى (دكتور) : من العقيدة إلى الثورة، (الجزء الأول). مكتبة مدبولى.
- ٤٣- » » » : دراسات إسلامية، دار التنوير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م.
- ٤٤- حسين على محفوظ (دكتور) وجعفر آل ياسين (دكتور) : مؤلفات الفارابى، وزارة الإعلام العراقية، بغداد، ١٩٧٥م.
- ٤٥- حمودة غرابة (دكتور) : ابن سينا بين الدين والفلسفة، (مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية)، دار القاهرة الحديثة للطباعة، ١٩٧٢م.
- ٤٦- الداوودى : طبقات المفسرين. دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٣م.
- ٤٧- ديلاسى أوليرى : الفكر العربى ومكانة فى التاريخ، ترجمة : د. تمام حسان، مراجعة : د. محمد مصطفى حلمى، المؤسسة المصرية العامة.
- ٤٨- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة : د. أبو ريده، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٥٤م.
- ٤٩- الرازى (فخر الدين) : الأربعين فى أصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٩٣٨م.
- ٥٠- السبكى : طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٢٤ هـ.
- ٥١- سامى النشار (دكتور) : مناهج البحث ...، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٥م.

- ٥٢- سامى نصر (دكتور) : فكرة الجوهر فى الفكر الفلسفى الإسلامى، مكتبة الحرية الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٧٨ م.
- ٥٣- سليمان داود (دكتور) : نظرية القياس الأصولى، دار الدعوة الإسكندرية، ١٩٨٤ م.
- ٥٤- سليمان دنيا (دكتور) : الحقيقة فى نظر الغزالي، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧١ م.
- ٥٥- سعيد بنسعيد (دكتور) : الغزالي والفلسفة، (ضمن مجلة الفكر العربى، العدد ٤١، سنة ١٩٨٦ م).
- ٥٦- شاخت وبوزورث : تراث الإسلام، ترجمة : د. حسين مؤنس، إحسان صدقى العمد، مراجعة : د. فؤاد زكريا، (عالم المعرفة - المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب) القسم الثانى، العدد ١١. الكويت، ١٩٧٨ م.
- ٥٧- شقرون (دكتور) : مظاهر الثقافة المغربية، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٥ م.
- ٥٨- الشهرستانى : نهاية الاقدام فى علم الكلام، تحقيق : الفرد جيوم، مكتبة زهران.
- ٥٩- » » : الملل والنحل، تحقيق : محمد سيد كيلانى، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠ م.
- ٦٠- صدر الدين الشيرازى : الاسفار الاربعة فى الحكمة المتعالية، مخطوط بدار الكتب المصرية، برقم ٨٣١ فلسفة.
- ٦١- عاطف العراقى (د. محمد) : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٠ م.

- ٦٢- عبد الجبار (القاضي) : المختصر في أصول الدين، (ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، تحقيق :د. محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٨م.
- ٦٣- » » » : المحيط بالتكليف، تحقيق : عمر السيد عزمى، مراجعة : د. أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م.
- ٦٤- » » » : شرح الأصول الخمسة، تحقيق : د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٩٦٥م.
- ٦٥- عبد الحكيم الجندى (دكتور) : القرآن والمنهج العلمى المعاصر، دار المعارف، ١٩٨٤م.
- ٦٦- عبد الستار الراوى (دكتور) : ثورة العقل، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد، العراق، ١٩٨٢م.
- ٦٧- عبد المتعال الصعيدى : المجددون فى الإسلام، مكتبة الآداب، الطبعة الثانية، ١٩٦٢م.
- ٦٨- عبد الأمير الأعسم (دكتور) : الفيلسوف الغزالي ، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١م.
- ٦٩- » » » : الفيلسوف نصير الدين الطوسى، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٠م.
- ٧٠- عثمان يحيى (دكتور) : الحكمة المتعالية فى الإسلام، (نصوص تاريخية لم تنشر، ضمن : نصوص فلسفية مهداة للدكتور : إبراهيم مدكور، بإشراف وتصدير : د. عثمان أمين)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ٧١- عمار طالبى (دكتور) : آراء أبى بكر بن العربى الكلامية، الشركة

الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

٧٢- عمر فروخ (دكتور) : تاريخ الفكر العربى، دار العلم للملايين. الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٣م.

٧٣- على شلق (دكتور) : العقل الفلسفى فى الإسلام، دار المدى للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٥م.

٧٤- على فهمى خشيم : الجبائيان، دار مكتبة الفكر، الطبعة الأولى، ليبيا، ١٩٦٨م.

٧٥- على محمد حسن العمارى : الإمام فخر الدين الرازى : حياته وآثاره، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٩م.

٧٦- الغزالى (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة، تحقيق : د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة.

٧٧- » » » : الاقتصاد فى الاعتقاد، تحقيق : د. عادل العوا، دار الأمانة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٦٩م.

٧٨- » » » : مقاصد الفلاسفة فى المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، بإشراف : محيى الدين صبرى الكردى، مطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، الطبعة الثانية، ١٩٣٦.

٧٩- » » » : القسطاس المستقيم، تحقيق : رياض مصطفى العبد، دار الحكمة، دمشق-بيروت، ١٩٨٦م.

٨٠- الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق : د. ألير نصرى نادر، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٦٨م.

٨١- فتح الله خليف (دكتور) : فخرى الدين الرازى، دار المعارف، ١٩٦٩م.

- ٨٢- فتح الله خليف (دكتور) : فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٦م.
- ٨٣- فلو طرخس : فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة، ترجمة : قسطا بن لوقا، (ضمن كتاب : أرسطو طاليس فى النفس، تحقيق : د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، دار القلم، الكويت - بيروت.
- ٨٤- فيكتور شلحت اليسوعى : النزعة الكلامية فى أسلوب الجاحظ، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤م.
- ٨٥- كامل مصطفى الشيبى (دكتور) : النزعات الصوفية فى التشيع، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٢م.
- ٨٦- الكندى : رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق : د. محمد عبد الهادى أبو ريده، دار الفكر العربى، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧٨م.
- ٨٧- ماكس مايرهوف : من الإسكندرية إلى بغداد، (ضمن كتاب : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، للدكتور : عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، دار القلم، الكويت - بيروت. الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م.
- ٨٨- محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمه : عباس محمود، راجعه : عبد العزيز المراغى بك، د. مهدى علام. لجنة التأليف والنشر، ١٩٥٥م.
- ٨٩- محمد السيد الجلند (دكتور) : ابن تيمية وقضية التأويل، دار عكاظ، الطبعة الثالثة، السعودية، ١٩٨٣م.
- ٩٠- محمد جلوب فرحان : تحليل أرسطو للعلم البرهانى، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٣م.

- ٩١- محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الإسلامية، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٢م.
- ٩٢- محمد شريف أحمد (دكتور) : فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٠م.
- ٩٣- محمد صالح محمد (دكتور) : أصالة علم الكلام، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٧م.
- ٩٤- محمد عابد الجابري (دكتور) : السينوية : فصولها وأصولها، (ضمن : دراسات مغربية، مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي)، المركز الثقافي العربي للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٧م.
- ٩٥- » » » : المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، (ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
- ٩٦- » » » : المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢م.
- ٩٧- محمد عبد الرحمن مرحبا (دكتور) : المرجع في تاريخ العلوم عند العرب، دار الفيحاء، ١٩٧٨م.
- ٩٨- محمد عبد الهادي أبو ريده (دكتور) : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦م.
- ٩٩- محمد علي أبو ريان (دكتور) : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠م.

- ١٠٠ - محمد محمود الخضيرى : سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام، (ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا، مطبعة مصر، ١٩٥٢م).
- ١٠١ - محمد يوسف موسى (دكتور) : ابن تيمية، الهيئة المصرية العامة، (أعلام العرب).
- ١٠٢ - : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر، ١٩٦٨م.
- ١٠٣ - : القرآن والفلسفة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٧١م.
- ١٠٤ - محمود قاسم (دكتور) : المعرفة عند ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية.
- ١٠٥ - : فى النفس والعقل، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٤م.
- ١٠٦ - مصطفى الغرابى : أبو الهذيل العلاف، دار الفكر الحديث، الطبعة الثانية. ١٩٥٤م.
- ١٠٧ - موسى الموسوى (دكتور) : من السهروردى إلى الشيرازى، دار المسيرة، بيروت.
- ١٠٨ - ناجى التكريتى (دكتور) : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، دار الأندلس، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢م.
- ١٠٩ - نصير الدين الطوسى : تجريد العقائد، تحقيق : د. عباس سليمان، (ضمن رسالة دكتوراة، بإشراف أ.د. محمد على أبو ريان، جامعة الإسكندرية - ١٩٩٠، الجزء الثانى).

- ١١٠ - نيقولا ريشر : تطور المنطق العربي، ترجمة د. محمد مهران، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٥ م.
- ١١١ - يحيى هويدى (دكتور) : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥ م.
- ١١٢ - يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، ١٩٦٦ م.
- ١١٣ - » » » : العقل والوجود، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة.

ثانيا - المراجع الأجنبية :

- 1- Al - Alousi, H. : The problem of creation in Islamic thought, Baghdad, 1962.
- 2- Arberry, A. J.: Avicenna on theology, London, 1951.
- 3- Louis, G.: La pensée Religieuse d' Avicenne, Paris, 1951.
- 4- Magid, F.: Islamic Occasionalism and its critique by Averroes and Aquinas, London, 1958.
- 5- Mahdi, M.: Ibn Khaldun's philosophy of history, London, 1957.

فهرس الموضوعات

